Université François Rabelais – Tours
UFR Arts et Sciences humaines
Département d'Histoire

Mémoire de Master Sciences de l'Homme et de la Société
Mention Sciences Historiques
Spécialité Histoire urbaine et Histoire culturelle
Finalité Recherche
2nde année

La vie quotidienne des particuliers au royaume de Mari

Au début du IIe millénaire avant J.-C.

TEXTE

Présenté par Noémie Saulnier

Sous la direction de Brigitte Lion

Membres du jury :
B. Lion et S. Crogiez-Pétrequin

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

Je remercie avant tout Mme Brigitte Lion qui m'a proposé ce sujet et qui m'a apporté son aide, par ses questionnements, ses réponses et ses références au long de ces deux années, ainsi que pour les cours d'akkadien qui m'ont permis de mieux comprendre certains textes et les commentaires des assyriologues. Je remercie également Mme Sylvie Crogiez-Pétrequin qui a donné de son temps pour évaluer ce travail, l'année dernière mais aussi cette année, lors du séminaire.

Aussi, je souhaite remercier les structures qui ont eu l'amabilité de m'accueillir lors de mes recherches et qui sont la Maison d'Archéologie et d'Ethnologie René-Ginouvès à Nanterre, et plus particulièrement l'équipe de l'ArScAn, ainsi que la Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme - Alsace - à Strasbourg. Merci aussi à Elise et Laura qui m'ont hébergée lors de ces deux expéditions. Une pensée également pour Priscile qui m'a envoyé des pommes de chez elle.

Sandrine, Frédéric et ma mère, aidée de mon père, ont consacré de leur temps à la relecture de certaines parties de ce mémoire et je leur en suis reconnaissante.

Enfin je souhaite remercier Katy Périsse et Laure Guertin, mes camarades, pour ces deux années passées ensemble et le soutien ou les réflexions que l'on s'est apportés.

Table des matières

Introduction

A l'extrême Sud-Est de la Syrie actuelle, sur les bords de l'Euphrate, se trouve le site de Tell Hariri, l'antique ville de Mari. Les fouilles archéologiques françaises, menées par André Parrot à partir des années 1930, puis par Jean-Claude Margueron et actuellement par Pascal Butterlin, ont permis de mettre au jour 13 000 à 15 000 tablettes où sont inscrits des textes en langue akkadienne et en écriture cunéiforme, datant du début du IIe millénaire avant J.-C et provenant du palais royal. Elles forment un corpus considérable qui fournit des informations sur l'ensemble du royaume de Mari[1] et qui en est l'unique source pour cette période. Ces documents sont produits par l'administration de la capitale ou des provinces, ce qui a conduit les études précédentes à se concentrer sur l'histoire politique, le palais de Mari, le roi, la famille royale et les fonctionnaires. Mais la vie de la majorité des habitants du royaume reste mal connue. Diverses études[2] ont été faites pour la Mésopotamie, mais aucune pour Mari en particulier. C'est ici l'objet de notre étude : par le biais de ces sources, nous allons tenter d'étudier la vie quotidienne des particuliers dans le royaume de Mari, dans la première moitié du XVIIIe siècle av. J.-C.

Ces archives concernent une période relativement courte qui débute au règne de Yahdun-Lîm, à la fin du XIXe siècle[3], jusqu'à celui de Zimrî-Lîm qui prend fin à la première moitié du XVIIIe siècle. Cette période est connue sous le nom d'époque amorrite (ou paléo-babylonienne) et il est important de préciser la trame historique relative à Mari[4].

[1] Cartes de la région en annexe n°1, 2 et 3. Les archives royales de Mari permettent également de comprendre la situation d'autres royaumes, comme Alep et Qatna, à la même époque.
[2] Stol, 2006.
[3] Toutes les dates mentionnées se situent avant notre ère, sauf mention contraire.
[4] Pour la trame historique du royaume de Mari : Ziegler et Charpin, 2001 et Charpin et Ziegler, 2003.

Cette période est marquée par plusieurs changements politiques. Nos informations débutent avec le règne de Yahdun-Lîm vers 1810[5] jusqu'en 1794 environ. Ses origines sont obscures mais il est connu comme le « roi de Mari et du pays des Bensim'alites ». Lors de son règne, il conclut une alliance avec Ešnunna, affronte une rébellion benjaminite et fonde la ville de Dûr-Yahdun-Lîm en amont de Terqa. Son fils, Sûmû-Yamam, l'évince et est assassiné au bout de 2 ans.

Mari tombe alors sous le joug de Samsî-Addu, roi de Haute-Mésopotamie, qui y place l'un de ses fils, Yasmah-Addu. Celui-ci a donc autorité sur la partie occidentale du royaume de son père tandis que son frère, Išme-Dagan, est installé à Ekallâtum, la capitale orientale du royaume. Samsî-Addu réside à Šubat-Enlil, le site de Tell Leilan[6]. Les archives du règne de Yasmah-Addu sont marquées par la correspondance entre le prince et son père ainsi que son frère. Les nomades, menés par Zimrî-Lîm et soutenus par Alep et Ešnunna, mettent fin au royaume de Haute-Mésopotamie. Samsî-Addu étant mort, Yasmah-Addu ne parvient pas à résister et prend la fuite, laissant Zimrî-Lîm s'emparer de Mari en 1774.

Celui-ci parvient à reconstituer un royaume indépendant qui est désigné dans les textes par l'expression « Les Bords-de-l'Euphrate » (*Ah-Purattim*)[7]. Son règne connaît plusieurs conflits avec Ešnunna, l'Elam et Larsa et aussi, des troubles intérieurs telle la rébellion des Benjaminites. Mais c'est un ancien allié, Hammu-rabi de Babylone, qui met fin au royaume de Zimrî-Lîm en 1761.

[5] Les dates absolues ne sont pas certaines mais pour faciliter la compréhension, nous conservons les dates couramment utilisées dans la chronologie dite « moyenne » (qui place le règne de Hammu-rabi de Babylone de 1792 à 1750) car elles restent cohérentes entre elles pour l'époque amorrite.
[6] Voir la carte du royaume de Haute-Mésopotamie en annexe n°1.
[7] Charpin et Ziegler, 2003, p. 241, note 682.

Le palais de Mari est alors pillé puis incendié. Le premier étage s'effondre. Ce désastre a cependant permis la bonne conservation des tablettes de ce début du IIe millénaire. La ville est abandonnée. Notre étude se concentre sur la période de ces deux derniers règnes. En effet, l'administration du royaume, sous ces rois, a produit de nombreux documents. De plus, bien que l'arrivée de Zimrî-Lîm au pouvoir entraîne un changement de dynastie, elle n'implique pas de rupture pour la majorité de la population.

Les frontières de la région relevant de l'autorité de la ville de Mari ne sont pas connues précisément par les assyriologues, mais nous pouvons voir[8] que les villes sont concentrées sur l'Euphrate et son affluent, le Habur. Ainsi, le royaume de Mari[9] est une région fertile que les habitants ont su exploiter grâce à la construction de canaux d'irrigation.

La population du royaume est estimée à 50 000 individus[10]. Ils sont répartis dans les différentes villes du royaume, elles-mêmes réunies en des zones administratives. Sous le règne de Zimrî-Lîm, il existe quatre districts principaux le long des vallées de l'Euphrate et du Habur, chacun rattachés à une ville, du nord au sud : Qaṭṭunân, Saggarâtum, Terqa et Mari. Des fonctionnaires sont répartis dans tout le royaume pour pouvoir l'administrer. Mais les individus qui nous intéressent dans cette étude ne sont ni les membres de la famille royale ni les fonctionnaires. Nous pouvons nommer cette catégorie de la population les *muškênû*.

Le code d'Hammu-rabi[11] divise la population en trois groupes : les *awîlû*, les *muškênû* et les *wardû*[12]. Les deux premiers sont de statut libre tandis que le dernier est un esclave. La

---

[8] Voir les cartes de la région en annexe n°1, 2 et 3 et du système d'irrigation en annexe n°4.

[9] Nous employons, dans cette étude, les termes de « royaume de Mari » aussi bien pour la période du règne de Zimrî-Lîm que pour celle du règne de Yasmah-Addu, bien que le statut de la région diffère, puisque, sauf mention contraire, nous ne faisons pas de distinction dans le mode de vie des populations entre ces deux règnes.

[10] Durand, 2005, p. 826.

[11] Hammu-rabi, roi de Babylone de 1792 à 1750, a constitué un recueil de lois qui est quasiment contemporain de la documentation de Mari. Celui-ci ne concerne que le royaume de Babylone, mais la grande communauté

différence entre l'*awîlum* et le *muškênum* n'est pas évidente et fait encore l'objet de discussions[13]. L'une des interprétations, que nous suivons ici, considère que l'*awîlum* a un lien avec le palais, ce qui exclut cette catégorie de notre étude. Dans *The Chicago assyrian dictionary*, le terme de *muškênum* est traduit par « roturier, individu qui n'est pas assujetti à un service »[14]. Le *muškênum* est donc un individu libre, non membre de la famille royale ni fonctionnaire, et que nous pouvons traduire, comme le fait J.-M. Durand, par « *particulier* »[15].

Pour pouvoir étudier cette catégorie de la population, nous nous appuierons cependant sur les archives royales du palais de Mari, faute d'archives privées trouvées sur le site. Leur nombre est conséquent et environ 8 000 textes ont été publiés à ce jour par des équipes belges et françaises. La collection des *ARM*[16] a permis l'édition de ces textes. Ceux-ci peuvent être principalement divisés en deux catégories : les documents économiques d'une part et les lettres d'autre part. Les premiers ne nous sont pas utiles dans cette étude puisqu'ils concernent la gestion du palais, mais la correspondance retrouvée, et notamment celle des gouverneurs, nous offre parfois des aperçus de la vie des gens ordinaires, bien que ceux-là soient altérés par le point de vue de l'auteur qui est un membre de la sphère du pouvoir. Les informations sont donc sélectives, puisqu'elles ne nous sont connues que si elles touchent à la gestion du royaume. En résumé, les sources écrites causent principalement deux problèmes : les informations relatives aux particuliers ne sont transmises qu'à travers le prisme de leurs relations avec le pouvoir et elles abordent

---

de culture des royaumes amorrites et la présence de la même terminologie à Mari laissent supposer une définition similaire du *muškênum* dans ce dernier lieu.

[12] Finet, 2004, p. 13-14.

[13] Von Dassow, 2011.

[14] « *muškenu* » dans *CAD*, vol. M/2, p. 272-276.

[15] Par exemple dans LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.

[16] *Archives royales de Mari*, vol. I-XXXII, Paris, 1946-2012.

rarement le quotidien des individus puisque celui-ci laisse peu de traces. Seul le caractère exceptionnel d'un évènement peut pousser un administrateur à en informer le roi.

Notre corpus de textes est constitué par ces nombreuses lettres rééditées par Jean-Marie Durand dans trois volumes[17]. Nous nous référerons également au volume XXVI/1 des *ARM*[18] qui recueille la correspondance des devins et les différents rapports d'oracles (rêves, prophéties), qui sont donc susceptibles de faire référence à la vie des particuliers. Aussi, certains contrats ou pièces de procédures judicaires concernant des particuliers ont été trouvés et sont donc intégrés à notre corpus de sources[19]. Enfin, étant donné le volume des archives de Mari, nous avons pu nous aider du site internet Archibab[20] qui met à disposition des internautes des textes paléo-babyloniens. Grâce à un moteur de recherche développé, nous avons pu trouver des sources utiles à notre travail et qui n'étaient pas référencées dans les ouvrages cités ci-dessus. Les sources utilisées sont disponibles en annexe n°12 et classées par ordre d'*ARM* ou par numéro d'inventaire.

Les sources épigraphiques sont quasiment les seules disponibles pour cette étude. Les sources archéologiques ayant trait aux particuliers sont minimes : nous disposons de la fouille des chantiers F, G et K du site de Tell Hariri dont certains éléments sont datés de l'époque amorrite[21]. Le site de Terqa a également été fouillé. Seul le chantier F abrite des éléments paléo-babyloniens, mais il s'agit de bâtiments administratifs. Quelques sources épigraphiques ont été trouvées bien qu'elles ne soient pas publiées et ne feront donc pas

---

[17] Littératures anciennes du Proche-Orient, vol. 16-18, Paris, 1997-2000 (par la suite abrégée en LAPO 16, 17 ou 18).

[18] Durand, 1988.

[19] Quelques textes ont été publiés dans Charpin, 2000 (n°40, 54 et 67, p. 83, 98-99 et 109) et la plupart dans *ARM* VIII (suivi de relectures et collations : Durand, 1982 ; Charpin, 1983 ; Charpin, 1997, p. 342-346 ; Charpin, 2010).

[20] http://www.archibab.fr/

[21] Margueron, 2004, p. 452-458. Pour la situation des chantiers de fouilles sur le site de Mari, voir annexe n°5.

partie de notre étude[22]. Les aspects matériels ne pourront donc nous être principalement fournis que par les textes, ce qui amplifie le problème de la carence des informations déjà constatée.

Notre étude porte sur la vie quotidienne des particuliers, ce qui la caractérise et ce qui peut l'affecter. Nous l'analyserons sous différents angles. En premier lieu, nous définirons le premier cadre de la vie quotidienne qui est celui de la famille, puis nous étudierons le côté matériel de l'existence et enfin nous verrons en quoi l'appartenance à une communauté comme le village ou le royaume peut affecter la vie ordinaire.

Le travail effectué lors de la première année de ce mémoire avait consisté, principalement, en l'épluchage d'un grand nombre de textes de Mari afin de récolter le maximum d'informations et d'en déduire un plan cohérent. Cette première année avait abouti à la rédaction des parties de ce mémoire sur la famille et sa construction à travers le mariage, la maison en tant que lieu de vie et unité économique et l'espace commun aux particuliers qui sont membres d'une même communauté.

Lors de cette seconde année, le plan a subi quelques modifications : j'ai considéré que la taxe-*miksum*, initialement intégrée dans la partie sur les relations économiques (« Acheter, emprunter, prêter »), avait plus sa place au sein des « impôts », puisque cette taxe semblait en marge des « ressources apportées au foyer ». De plus, la partie sur « la participation à la vie politique » a été modifiée : après avoir eu une meilleure vision des strates de la population, j'ai trouvé plus pertinent d'aborder la question des notables, au sein desquels se trouvent les scheichs, qui peuvent tenir un rôle politique, ce qui répond à l'intitulé de ma partie. En-dehors de ces changements, j'ai suivi les grandes lignes que j'avais

[22] Pour le site de Terqa au début du IIe millénaire, voir Rouault, 2000, p. 266-267 et Rouault, 2001, p. 7-8.

tracées lors de la première année et j'ai développé certains points précédemment rédigés, grâce à l'obtention de nouvelles informations au cours de cette seconde année.

Première partie

La famille : cadre principal de la vie quotidienne

A. Vivre au sein de quelle famille ?

La famille est l'une des composantes de la société mésopotamienne. Les individus évoluent en son sein. Dans les textes de Mari, il est fait plusieurs fois mention de cette structure, explicitement (« la famille »[23]) ou implicitement par la relation au chef de famille (« fils de X »[24] ; « épouse de X »[25]). Il convient donc de comprendre ce qu'est l'unité familiale.

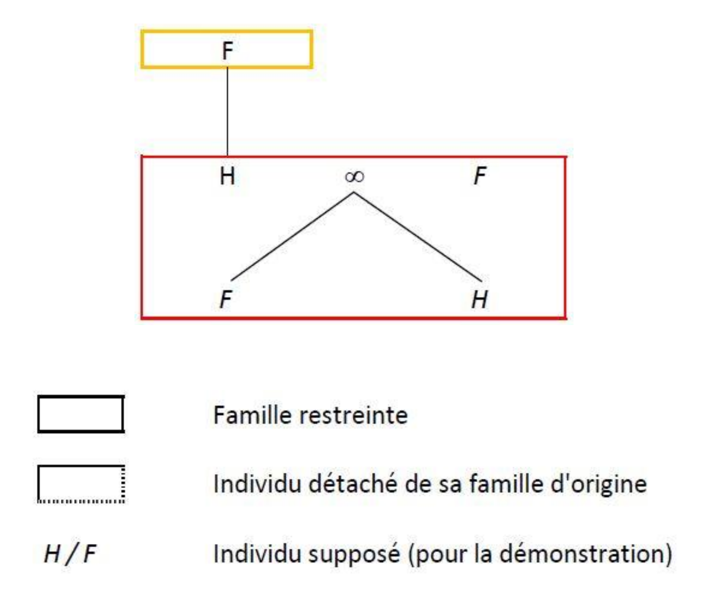
1. La famille restreinte

Il faut tout d'abord se poser la question de la définition de la famille : quelles réalités les Mariotes regroupent-ils sous le terme de « famille » ? Pour cela, l'analyse d'*ARM* XIII 108[26] nous est utile. Cette lettre, écrite par le gouverneur de Terqa, relate la fuite d'un homme, astreint au service militaire, accompagné de « sa mère et sa famille ». Ainsi, la « mère » est distinguée du groupe familial. D'une part, cela signifie que le lien du sang ne suffit pas à intégrer la famille au sens restreint, d'autre part, cette « famille » n'est pas celle de la « mère » mais bien celle de l'homme fugitif. Puisque dans le texte, le père n'est pas mentionné, il semble correct de supposer que celui-ci est absent de la vie même des personnages, peut-être mort, et que par conséquent, la « mère » est venue vivre auprès de son fils et de « sa famille » déjà formée.

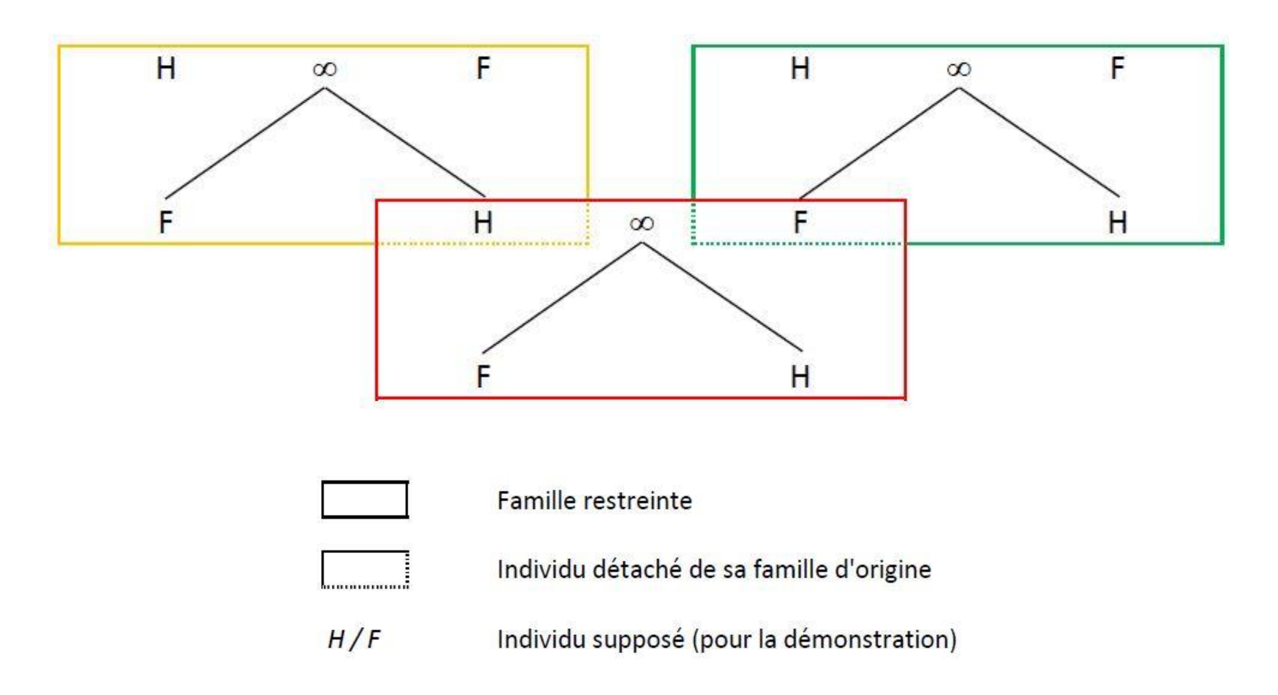
---

[23] Par exemple, LAPO 18, p. 206, n°1035 = *ARM* V 41.
[24] Par exemple, LAPO 18, p. 207, n°1063 = *ARM* II 129.
[25] Par exemple, LAPO 18, p. 202, n°1029 = *ARM* V 8.
[26] LAPO 18, p. 254, n°1080 = *ARM* XIII 108.

Voici les deux cellules familiales qui sont indiquées dans ce texte :



Ici, la famille au sens restreint correspond au groupe d'un ou plusieurs individus bâti par une génération et distinct de leurs géniteurs grâce à une forme d'indépendance pouvant se traduire par le cadre de vie qu'est le foyer. La création de cette famille se fait généralement par l'association de deux personnes dans un but économique et de procréation et est normalement instituée par le mariage. La famille type correspond donc à un couple avec ou sans enfants. La famille mariote est donc de type nucléaire :

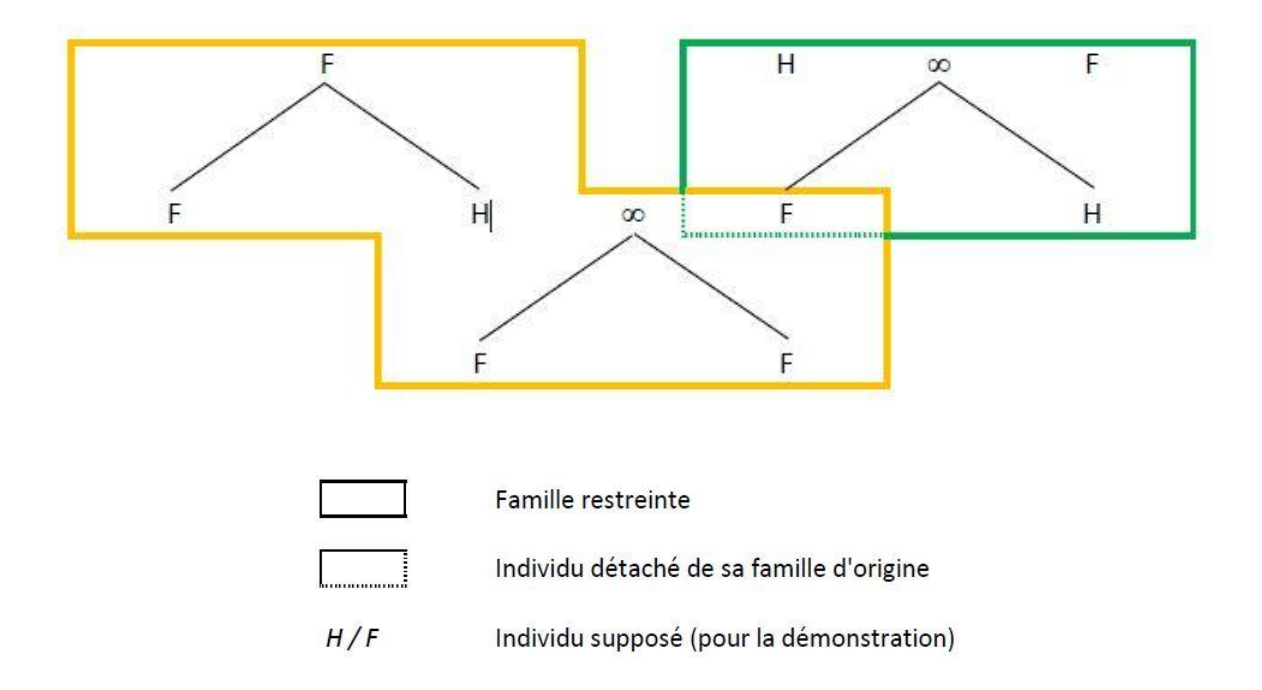


Bien que nous supposions que le détachement ou la prise d'indépendance vis-à-vis de la famille d'origine entraîne la création d'une nouvelle famille, il reste des points à éclaircir, notamment la question des frères et sœurs. En effet, *ARM* XIII 108 n'indique pas si, lorsque le fils a formé sa propre famille, des membres de la famille d'origine ont migré vers cette nouvelle famille. Mais puisque le chef de la famille d'origine reste présent, cette hypothèse semble peu probable. Le fugitif n'avait donc pas de frères et sœurs, sinon ils auraient accompagné leur mère, ou bien ceux-là avaient déjà formé leur propre famille à la mort du père.

En revanche, bien que l'on considère que la prise d'indépendance cause la création d'une nouvelle famille correspondant à une famille restreinte, celle-ci pourrait tout de même être composée de la mère, des frères et sœurs et d'autres parents du chef de famille, si le père est mort avant la prise d'indépendance de ce nouveau chef de famille. C'est-à-dire qu'à la mort du premier chef de famille théorique qu'est le père, la notion de famille reste la même mais l'autorité est transmise à un autre membre[27]. Ainsi, cet individu ne peut pas prendre son indépendance, puisqu'il possède de fait une famille sous sa responsabilité. C'est donc celle-ci, composée de la mère et des frères et sœurs potentiels, qui forme la famille dite restreinte du nouveau chef de famille. Cela n'empêche pas le mariage de celui-ci et donc, l'intégration de son épouse et de ses enfants dans la famille restreinte[28] : ces derniers sont des « ajouts » à la famille initiale.

[27] Cette supposition, basée sur la place du chef de famille (voir plus bas, p. 49-50), est purement théorique car nous ne disposons pas d'exemple permettant d'illustrer cette situation.
[28] Pour cette explication, nous considérons que le nouveau chef de famille est donc un fils (ce qui sera justifié plus loin, en expliquant le statut de l'homme au sein de la famille). Mais cela n'est pas exclusif car une femme peut également être considérée comme cheffe de famille (voir plus bas, p. 53-54).

Voici le schéma correspondant à cette famille restreinte théorique :



En parallèle, il est aujourd'hui difficile d'affirmer si des individus apparentés à l'épouse peuvent être assimilés à sa famille restreinte, comme par exemple des enfants nés d'un mariage précédent[29].

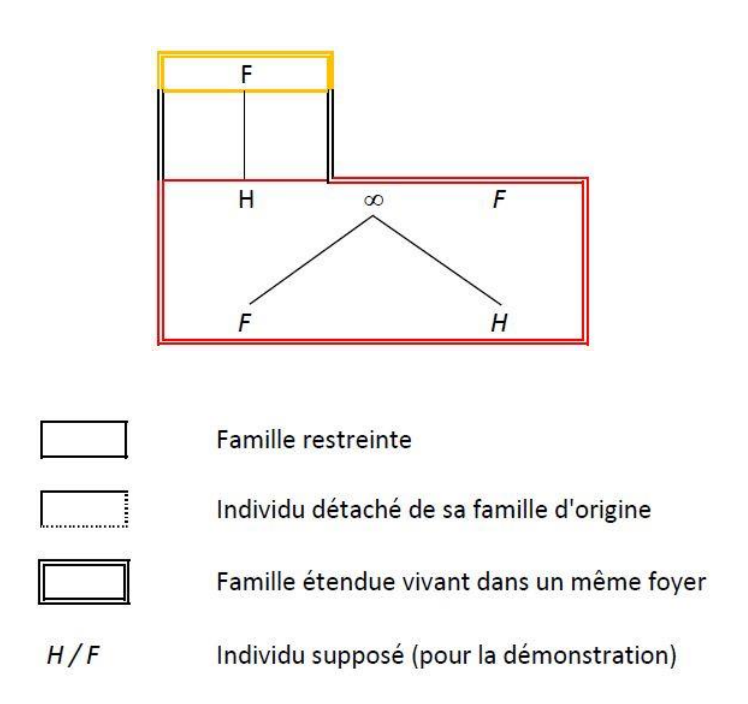
2. La famille étendue

Cette famille restreinte peut tout à fait coexister avec d'autres personnes dans un même foyer : nous appellerons cet ensemble la famille étendue[30]. Nous pouvons appliquer le terme de famille, puisque ces autres personnes ont souvent un lien du sang avec les membres de la famille restreinte, mais aussi parce que la cohabitation implique une notion de dépendance qui est inhérente à l'existence d'une famille.

[29] C'est le cas à Nippur (Babylonie) où des femmes font adopter leurs enfants issus d'un premier mariage par leur nouvel époux (Stone, 1991, p. 5).
[30] Il existe un terme akkadien pour désigner cette réalité : *kimtum rapaštum* (Glassner, 1994, p. 142).

Comme nous l'avons vu précédemment avec *ARM* XIII 108, une « mère », probablement veuve, vit avec son fils[31]. Puisqu'elle a perdu ses possibilités de ressources à la mort de son mari, et nous verrons plus bas le rôle de chacun dans le couple[32], son fils l'entretient. Il existe donc une forme de solidarité entre parents mais celle-ci est peut-être obligatoire dans certains cas.

Voici le schéma explicitant la famille étendue mentionnée dans ce texte :

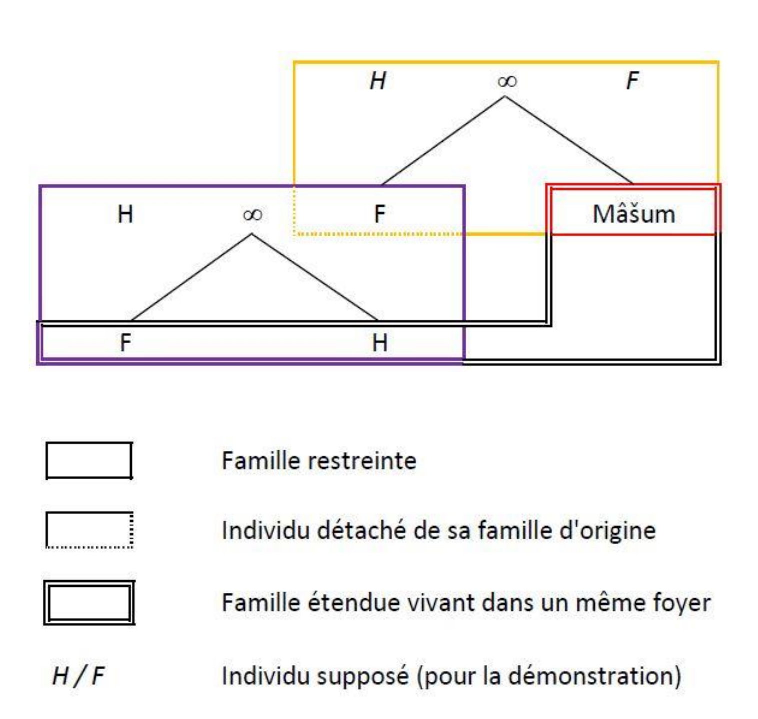


Un foyer peut également héberger des enfants comme le mentionne *ARM* XIII 141[33]. A la mort d'un fonctionnaire, le Palais reprend ses biens et ses serviteurs qui lui avaient été attribués du fait de sa fonction. D'après cette lettre, deux enfants, les neveux ou nièces de Mâšum, le fonctionnaire décédé, ont été attribués à un autre fonctionnaire nommé Mâšiya. Il est probable que ces jeunes se soient retrouvés chez Mâšiya car ils vivaient auprès de leur oncle et que le Palais les avait identifiés comme des serviteurs, d'où le transfert vers la maisonnée d'un autre fonctionnaire. Un inventaire de la maison de Mâšum, « scribe

[31] LAPO 18, p. 254, n°1080 = *ARM* XIII 108.
[32] Voir plus bas, p. 46-54.
[33] LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.

amorrite » de Yasmah-Addu, à Mari a été effectué : 6 enfants sont cités au total dans la domesticité[34] mais rien ne nous affirme que ce sont ceux dont il est question en *ARM* XIII 141, d'autant plus qu'on ignore s'il s'agit de la maison de Mari. Ceci semble peu probable puisque que Yâwi-Ila, l'auteur de la lettre, est un fonctionnaire en poste à Šubat-Enlil. L'individu nommé Mâšum n'est donc pas le « scribe amorrite », mais l'intendant du vignoble de Nagabbinum sous les ordres de Yâwi-Ila[35]. C'est parce qu'il a été démontré que les deux enfants n'étaient pas des serviteurs mais des personnes de la famille de Mâšum, que cette lettre a été rédigée afin de rectifier cette erreur.

Voici le schéma explicitant la famille étendue mentionné dans ce texte :



Cette histoire incite à nous demander la raison de l'hébergement de ces enfants chez leur oncle. Il ne semble pas que cela fasse suite aux décès d'un ou des deux parents. En effet, Yâwi-Ila explique que le père pourrait se plaindre auprès du roi Samsî-Addu et utilise le

[34] M.5206 et M.13013, dans Villard, 2001, p. 126-127 : « 10 femmes et 2 enfants *kurhunatum*, 2 meunières et 2 enfants (…), [x] brasseur(s) et 2 enfants ».
[35] Villard, 2001, p. 107-108.

présent pour affirmer que la mère « est sœur de Mâšum » et qu'elle « n'est pas inscrite » dans le service palatial : les parents sont donc vivants. Cette pratique vient donc d'une autre raison, comme peut-être, la prise en charge de leur éducation, voire même d'un apprentissage, par leur oncle ou par l'un des membres de sa maisonnée. Certains fonctionnaires possèdent des serviteurs spécialisés, comme nous l'avons vu dans l'inventaire de l'une des maisons de l'autre Mâšum[36], qui pourraient transmettre leurs savoirs.

Nous avons donc pu remarquer que divers parents de la famille restreinte peuvent partager le même foyer. Néanmoins, un parent serait à exclure de cette structure familiale étendue : un chef de famille mâle. En effet, il est censé assurer l'indépendance économique de son foyer et, sauf en cas de misère, il ne peut être sous l'autorité d'un autre chef de famille. Pour l'instant, aucun texte ne relève ce genre de situation.

3. La famille en tant que lignée

En dehors de la famille restreinte et des membres d'une famille partageant un même foyer, il existe une notion de la famille encore plus large. Les hommes et les femmes du royaume de Mari ont bien conscience des liens qui les unissent. Ainsi, dans la correspondance, des frères et sœurs s'identifient comme tels bien qu'ils vivent dans des foyers différents. C'est le cas dans *ARM* X 111 : « ainsi parle Ahâtiya, ta sœur ». Or, il est clairement fait mention que cette femme possède son propre foyer (« chez moi ») et qu'elle est en visite chez son frère et attend son retour (« Voilà ce que tu m'avais dit : « Je serai à la maison, dans 3 jours. » Or, cela fait 5 jours que, moi, je suis ici et mes yeux se sont épuisés à guetter »)[37]. Les contacts entre les membres d'une famille persistent donc après

[36] M.5206 et M.13013, dans Villard, 2001, p. 126-127.
[37] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.

l'éclatement de la famille restreinte. Ainsi, nous remarquons l'existence d'une notion plus large de la famille : la lignée.

a) *Une lignée paternelle et maternelle*

Pour les habitants du royaume de Mari, cette lignée est double : elle est à la fois paternelle et maternelle. En effet, il existe, dans le vocabulaire mariote, deux termes qui signifient « oncle paternel » et « oncle maternel »[38].

De plus, dans le cas le plus documenté que nous possédons sur un mariage de particuliers au royaume de Mari, le futur marié doit être considéré « comme fils » du père de la mariée[39]. Nous pourrions donc penser que l'homme est transféré dans la famille de la femme quand ils se marient. Néanmoins, cette pratique semble en opposition avec d'autres régions de Mésopotamie comme à Sippar, où un document de culte funéraire, issu d'archives privées, montre le détachement de l'épouse de sa famille d'origine pour son intégration à une autre famille[40]. Cette manière de faire peut être à rapprocher de la considération que Habdu-Malik, le père du marié, porte à celui de la mariée, qu'il appelle « mon père » et qu'il considère comme une personne « de renom »[41], et serait plutôt un signe de respect qu'une coutume liée au mariage. Cette situation pourrait donc relever d'un cas exceptionnel puisque la famille de la fille est prestigieuse : Iddiyatum, son père, possède le statut de chef des marchands mariotes. Une autre hypothèse serait qu'Iddiyatum adopte son gendre à défaut d'avoir un fils légitime. Cette coutume est attestée à Nuzi[42], une ville mésopotamienne, au XIVe siècle. Néanmoins, ce type d'adoption suit cinq critères qui ne

[38] « Oncle paternel » se dit *hâlum* ; « oncle maternel » se dit *dâdum* (Durand, 2002b, p. 753). Ceci est une spécificité mariote puisqu'en Babylonie, à la même époque, il n'existe pas de vocabulaire aussi précis.
[39] LAPO 18, p. 182, n°1015 = *ARM* XIII 101.
[40] Lion, 2009, p. 285-287.
[41] A.2881 dans Durand, 2001, p. 121-125.
[42] Lion, 2004.

sont pas tous remplis dans le cas du mariage étudié ici : l'adopté épouse la fille de l'adoptant ; « un père donne son fils » à l'adoptant tandis que l'adoptant donne sa fille « comme épouse » à l'adopté ; le nouveau couple vit chez les parents de la femme afin de perpétuer la lignée, qui est d'ordinaire paternelle, ce qui transforme la fille en héritière de son père[43]. Dans notre cas présent, le premier point est réalisé puisque Zabi'um, le fils de Habdu-Malik doit épouser Abulâya, la fille d'Iddiyatum. En revanche, si Habdu-Malik donne effectivement son fils, Iddiyatum donne sa fille à Habdu-Malik et non à Zabi'um en tant qu'épouse[44]. De plus, Zabi'um ne réside pas chez ses beaux-parents car il part pour « Aššur » et son père doit prendre « des dispositions à leur égard ». Ces dispositions pouvant relever d'une question d'héritage, Zabi'um est toujours considéré « comme fils » d'Habdu-Malik et sa future épouse, étant associée à ces « dispositions », s'intégrerait alors dans la lignée de son mari[45]. L'expression consistant à ce qu'Iddiyatum considère son gendre « comme fils » serait donc plutôt formelle et marquerait seulement l'union des deux familles.

Le vocabulaire mariote distingue également deux types d'alliance dans un mariage. Il y a d'une part, le sous-groupe familial *salâtum*, formé sur la racine qui signifie « s'approcher », qui correspond à la famille de l'épouse d'un individu X. D'autre part, il y a le sous-groupe familial *nišûtum*, formé sur la racine signifiant « s'éloigner, partir », qui correspond à la famille des époux des sœurs ou des filles de cet individu X[46]. Ainsi, l'épouse se rapproche de son mari, tandis que les femmes s'éloignent de leur père ou de leur frère en se mariant. Le vocabulaire, dépeignant une réalité, atteste donc l'intégration de la femme à

[43] Lion, 2004, p. 559-560.
[44] A.2881 dans Durand, 2001, p. 121-125 : « je veux te donner mon fils et que, toi, tu me donnes ta fille ».
[45] Ce mariage est également étudié plus loin, p. 37-41.
[46] Pour la structure du groupe familial amorrite : Durand, 2002b, p. 751-754.

la structure familiale de son mari, sans pour autant que son lien avec sa famille d'origine soit nié.

b) Les ancêtres et le traitement des morts

La notion de lignée implique d'avoir des ancêtres. Ainsi, il convient ici de nous interroger sur le traitement que les Mariotes réservent à leurs morts. Les grandes lignes de la vision mésopotamienne de la mort ont été rassemblées par Jean Bottéro[47]. Nous allons rapidement résumer ici celles qui nous intéressent afin d'en tirer une grille de réflexion applicable à notre étude. D'une manière générale, le monde est vu comme une sphère où les vivants vivent sur la terre encadrée par les océans et flottant sur l'Apsû, l'eau douce, et où les dieux vivent dans l'En-haut (Ciel) ou dans l'En-bas (Enfer)[48]. C'est dans cette dernière zone que les individus sont destinés à « vivre », sous forme d'esprit, l'*eṭemmu*, après leur mort. Les morts sont donc sous la terre, d'où le fait que leurs cadavres soient inhumés. Cet ensevelissement est très important en Mésopotamie et quand cette pratique n'est pas respectée, c'est pour sanctionner lourdement l'individu en question. La tombe est vue comme une première étape vers sa destination finale. Ainsi, la crémation est interdite comme en témoigne la tablette XII de *l'Epopée ninivite de Gilgameš* : Enkidu qui est passé dans le monde des morts affirme que le fantôme de « celui qu'on a jeté au feu » « n'est pas en Enfer : sa fumée est montée vers le ciel ! »[49]. Ensuite, les vivants ont des obligations envers leurs morts : ils doivent les pleurer, les ensevelir et leur fournir un culte funéraire en

---

[47] Bottéro, 1997, p. 487-522. Néanmoins, cette vision générale est principalement inspirée par les textes babyloniens, bien que les grandes lignes doivent s'appliquer aussi pour le reste de la Mésopotamie.

[48] Pour un schéma résumant la cosmographie mésopotamienne : Kramer, 1986, p. 95.

[49] Bottéro, 1992, p. 216. Cette version de l'*Epopée* date du I[er] millénaire mais s'inspire de la légende sumérienne *Gilgameš, Enkidu et l'Enfer* dont les témoignages datent du II[e] millénaire. Les écrits viennent du sud de la Mésopotamie, mais la légende de Gilgameš dépasse les frontières de cette région (Bottéro, 1992, p. 46-48), ce qui donne à penser qu'elle n'est pas inconnue au royaume de Mari.

prononçant leur nom et en les nourrissant et les abreuvant. Ce dernier point est appelé *kispum*.

Au royaume de Mari, dans le cas des particuliers, nous avons quelques témoignages de quelques-unes de ces pratiques funéraires. En ce qui concerne l'inhumation, nous en avons plusieurs exemples[50]. A.3552[51] et *ARM* VI 37[52] confirment l'importance et les problèmes posés par le traitement du cadavre. Dans le premier document, une famille rachète le corps de l'un des leurs mort au combat et qui se trouve aux mains de l'ennemi. Le prix de ce rachat est de plusieurs ovins. La famille ne doit donc pas laisser à l'abandon le cadavre de l'un de ses membres, même si pour cela, elle doit sacrifier plusieurs de ses bêtes afin de pouvoir offrir au mort les funérailles qu'elle lui doit. Le second texte mentionne le problème causé par un cadavre incomplet. En effet, seule la tête est en possession et le reste du corps manque. Bahdî-Lîm, un fonctionnaire, cherche à savoir si la tête doit être enterrée et si c'est le cas, comment l'enterrer. Quant au corps, il semble qu'il ait été abandonné au fleuve. L'inhumation ne semble donc pas être la seule option du traitement du cadavre. Avant de l'avoir laissé flotter sur l'eau, des individus l'auraient « enveloppé (…) dans des linges ».

Cette situation, qui provoque l'écriture de la lettre de Bahdî-Lîm au roi, est exceptionnelle : il ne reste que la tête et son traitement funéraire suscite nécessairement des interrogations. Celles-ci tiennent notamment leurs origines d'un possible traitement différentiel de deux parties d'un même corps. Si le corps a été envoyé sur l'eau, doit-on procéder de même avec la tête ? Ou doit-on appliquer à la tête le traitement habituel, c'est-

---

[50] *ARM* XXVI/1, p. 562, n°260 ; p. 564, n°263 ; p. 579, n°280 et LAPO 17, p. 326, n°635 = *ARM* VI 37.
[51] LAPO 17, p. 29, n°456 = A.3552.
[52] LAPO 17, p. 326, n°635 = *ARM* VI 37.

à-dire l'inhumation ? Si on choisit cette dernière option, doit-elle être enterrée exactement de la même façon qu'un corps ? C'est ainsi que nous pouvons interpréter ce questionnement de Bahdî-Lîm : « l'enterrerons-nous de façon détournée ? ». Il pose donc la question de l'orientation mais de manière inversée : il y a donc une orientation type des inhumations, mais dans ce cas précis qui est exceptionnel et justement atypique, la tête peut légitimement être tournée dans le sens contraire. Cette orientation n'est pourtant pas clairement distinguée dans les découvertes archéologiques. Nous pouvons néanmoins remarquer une légère et discutable supériorité numérique des tombes orientées nord-sud issues des fouilles de Mari[53]. Sur 5 tombes en pleine terre, 2 sont orientées nord-sud[54] ; c'est aussi le cas pour 3 sarcophages sur 9 et pour 11,4 % des jarres. Cependant la plupart des jarres (35,8 %) sont enterrées verticalement et ne sont donc pas orientées. Cette orientation nord-sud est-elle réellement l'orientation type de l'époque ? Puisque les inhumations sont en majorité faites dans des jarres, comme nous le verrons ci-dessous, l'orientation mentionnée par Bahdî-Lîm ne serait-elle pas plutôt celle du visage ? Cela aurait plus de sens dans le cas des jarres verticales et sûrement beaucoup plus quand les Mariotes ne doivent justement enterrer qu'une tête.

De plus, le fonctionnaire pose la question de « l'endroit de l'inhumation » : « à l'extérieur ou *intra muros* ? ». L'archéologie permet d'affirmer que la pratique habituelle est l'inhumation *intra-muros* car elle est réalisée sous les maisons. Sous les habitations des chantiers F et K de Mari, de nombreuses tombes ont été trouvées. Sous la maison aux Tablettes, elles sont plus exactement situées sous l'espace central de 4 m sur 4 m et à une

[53] Sur une étude de 67 tombes de l'époque amorrite : Jean-Marie, 1999, p. 31-34.
[54] La tête au nord et les pieds au sud.

profondeur de 2 m à 2,5 m. Elles sont au nombre de 10 et sont toutes en jarre[55]. Sous la Grande Résidence occidentale, c'est plus d'une centaine de tombes qui ont été trouvées[56]. La plupart sont également en jarre, mais il y a aussi des tombes en pleine terre et des sarcophages[57]. Contrairement à la maison aux Tablettes, ces tombes se trouvent sous toutes les zones de la Résidence. A Terqa, la nécropole du chantier F se situe sous un espace ouvert[58]. L'inhumation sous les maisons n'est donc pas systématique. La plupart des tombes sont individuelles, comme le confirme *ARM* XXVI 263 : « Tout un chacun de ceux qui subsistaient a enterré le cadavre qui lui incombait »[59]. Mais quelques inhumations sont doubles ou multiples. Il est probable que, dans le cas des épidémies, des cadavres soient enterrés ensemble, ce que semble indiquer *ARM* XXVI 260 : « faire enterrer le tas des morts »[60].

Les tombes trouvées à Mari, notamment au secteur F, sont, pour la plupart, accompagnées de matériel. Ce sont des céramiques, des jarres, des coupes, des vases et des armes. Deux tombes amorrites, dont l'une d'enfant, contiennent des ossements d'animaux[61]. A Terqa, une tombe paléo-babylonienne à l'aspect particulier (organisée en alvéoles à l'aide de galets) abrite également le squelette d'un animal en plus d'autres offrandes[62]. Les jarres sont les tombes les moins fournies en matériel divers. Peut-être sommes-nous là face à des différences de statut ? La résidence du secteur F de Mari ayant probablement été occupée par un riche particulier ou par un fonctionnaire, la maisonnée était sûrement nombreuse et composée de divers serviteurs. Ces derniers, qui vivaient donc

55 Pour les tombes trouvées sous la maison aux Tablettes (chantier K) : Margueron, 2004, p. 455-456.
56 Pour ces tombes (chantier F) : Margueron, 2004, p.456 et Jean-Marie, 2007.
57 Pour des photos de quelques-unes de ces tombes, voir annexe n°8.
58 Rouault, 2001, p. 8.
59 *ARM* XXVI/1, p. 564, n°263.
60 *ARM* XXVI/1, p. 562, n°260.
61 Jean-Marie, 1997, p. 695 et 697.
62 Rouault, 2005, p. 58.

dans cette maison, étaient-ils eux aussi enterrés à côté des propriétaires ? Rien ne nous permet de répondre catégoriquement à cette question. L'existence d'un matériel funéraire suppose également la croyance en une vie *post mortem* ce qui valide en partie, à Mari, la vision mésopotamienne de la mort décrite par Jean Bottéro[63].

Avant l'inhumation, nous disposons de quelques informations sur les pratiques liées au traitement du cadavre. Selon *ARM* XXVI 125, il doit y avoir une « interrogation oraculaire » et « des pansements »[64]. Ce dernier point se rapporte peut-être à un linge mis autour du cadavre, comme le mentionne *ARM* VI 37, ou bien cela pourrait servir à rendre un corps plus « intact » dans le cas où la cause de la mort, que nous ignorons ici, aurait provoqué des blessures. Le premier point est plus facile à interpréter. *ARM* XXVI 263 précise que les présages sont pris « pour enterrer le tas des morts » et que « la divinité vient de répondre oui »[65]. Il est donc probable que la question oraculaire est de savoir si les morts peuvent être enterrés et quand. Aussi, il semble que l'inhumation ne doit pas se faire la nuit comme le suggère *ARM* XXVI 280 : trois personnes sont décédées, mais ce n'est qu' « après une nuit sur le lit », qu'on « les a fait sortir » et qu'on « les a enterrés »[66]. Mais cet écart entre le moment de la mort et celui de l'inhumation est peut-être aussi utilisé pour manifester le deuil.

Comme nous l'avons vu précédemment dans les informations générales sur la mort, les individus doivent rendre un culte à leurs morts. Nous ne disposons que d'une seule mention de *kispum* de particuliers[67] : il s'agit d'un rituel découvert dans le palais de Mari

[63] Voir plus haut, p. 24.
[64] *ARM* XXVI/1, p. 289, n°125.
[65] *ARM* XXVI/1, p. 564, n°263.
[66] *ARM* XXVI/1, p. 579, n°280.
[67] M. 12803 dans Durand et Guichard, 1997, p. 66-70.

mais originaire du palais de Šubat-Enlil[68]. Ce rituel peut néanmoins concerner la région de Mari pendant l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie de Samsî-Addu. Alors qu'il concerne le protocole à suivre lors du *kispum* royal, il est précisé que chacun, « dans la ville et les alentours », fait le « rituel aux morts » et que les particuliers doivent satisfaire leurs propres obligations envers leurs morts avant de participer aux cérémonies royales. Il est question d'un « repas » et d'un « sacrifice ». Le premier se rapporte au Palais, mais nous pouvons supposer que toute la population est concernée, puisque il est spécifié que le second est offert par les particuliers « dans les temples des dieux et des déesses ». Ainsi, le *kispum* des particuliers serait la pratique d'un sacrifice offert par la famille à une divinité dans son temple ainsi que le partage d'un repas, *naptanum*, au sein de la maison[69]. C'est notamment en ce lieu que « résident » les ancêtres puisque les morts sont parfois enterrés sous les maisons. Ceci montre bien le lien qui existe entre les vivants et leurs ancêtres et la notion de lignée prend alors ici tout son sens. Il est fort probable que la pièce centrale de la maison aux Tablettes sous laquelle étaient situées les jarres, soit la pièce où a lieu le *kispum*. Le repas des vivants est ainsi partagé avec les morts. De plus, la population doit entreprendre « la déploration », c'est-à-dire une forme de lamentation avec des « gémissements », lorsqu'un personnage public meurt[70]. Dans le cadre de la famille, les particuliers doivent sûrement faire de même quand l'un des leurs meurt. On distingue deux types de deuil. Le premier, le *sipittum*, correspond à un deuil bruyant exprimé au moment même de la mort, tandis que le second, l'*(h)idirtum*, est un deuil de tristesse, allié au souvenir du défunt dans une commémoration rituelle[71].

---

[68] Durand, 2008, p. 332-334.
[69] Durand, 2008, p. 335.
[70] LAPO 18, p. 108, n°961 = *ARM* IV 61.
[71] Durand, 2008, p. 608-609.

Comme nous l'avons vu, nos sources épigraphiques sur la mort des particuliers au royaume de Mari sont peu nombreuses et n'existent que par leur caractère exceptionnel. Une grande partie d'entre-elles est aussi liée aux épidémies. Ainsi, nous pouvons y voir l'une des causes de la mort à cette époque. Ces épidémies, dont nous avons connaissance, ont lieu sous Yasmah-Addu et sous Zimrî-Lîm. Elles touchent surtout les provinces et causent la mort de la population et des animaux[72]. Elles marquent donc un bouleversement dans la vie des particuliers. Dans une lettre, Lâ'ûm, un haut fonctionnaire, précise que l'épidémie, appelée « Main du Dieu » car provoquée par les divinités, a tué « 10 hommes et 5 enfants par jour »[73]. Dans la région de Terqa, « les bœufs » aussi sont touchés[74]. Ces épidémies peuvent « anéantir » une maison en tuant tous les membres d'une même famille[75] et causent aussi l'abandon des foyers afin de se réfugier dans les régions épargnées[76].

Les maladies, qui touchent individuellement, sont aussi l'une des causes de la mort. C'est le cas pour les « 3 fils de Batahrum » qui meurent après être tombés malades un jour plus tôt. Cette mort plurielle et soudaine est vue, par l'opinion publique, comme un châtiment pour avoir détenu des biens sacrés[77].

Enfin, la mort peut aussi être le fait d'accidents, comme être « tué » par un « lion »[78], de guerres[79] ou de meurtres[80]. Il est également évident que les morts naturelles ont cours au royaume de Mari mais les sources restent muettes à cause de leur caractère habituel et insignifiant quand il est question des particuliers. En revanche, nous ne disposons d'aucune

---

[72] *ARM* XXVI/1, p. 544-545.
[73] *ARM* XXVI/1, p. 562, n°260.
[74] LAPO 16, p. 308, n°173 = *ARM* III 61.
[75] LAPO 18, p. 187, n°1017 = *ARM* V 87.
[76] *ARM* XXVI/1, p. 561, n°259.
[77] *ARM* XXVI/1, p. 579, n°280 : « Tout autour de moi, j'ai entendu répéter, « Il y a chez cet homme [x mines] d'argent, propriété divine » ».
[78] LAPO 16, p. 349, n°216 = *ARM* XIV 2.
[79] Voir les conséquences de la guerre sur les particuliers, p. 147-148 et p. 152.
[80] LAPO 18, p. 237, n°1063 = *ARM* II 129.

mention de famine ayant causé la mort d'individus. Cela peut se comprendre par l'existence de recours évitant ce genre de drame : soit l'Etat parvient à nourrir toute sa population en lui prêtant le grain du Palais ou en empruntant à un pays étranger[81], soit les individus font eux-mêmes l'emprunt nécessaire[82], soit ils deviennent esclaves afin d'être nourris et logés[83]. Les cas faisant référence à une pénurie de grain peuvent donc être définis comme des disettes et non comme des famines.

c) *Un culte domestique ?*

La lignée est-elle sous la protection de divinités ? Comment se traduit la religiosité des individus ? En dehors du culte funéraire pratiqué par la famille, y a-t-il une autre forme de culte domestique ? D. Charpin identifie, pour la Babylonie, deux types de dieux attachés aux individus : le dieu personnel et le dieu familial[84]. Les personnes sont aussi attachées à un dieu de par leur nom.

Les noms de dieux servent à former les prénoms donnés aux individus, supposément nommés par des membres de leurs familles. Par exemple, dans *ARM* X 111[85], nous pouvons relever deux noms formés avec le nom de divinités : « Zimrî-Samas », Šamaš étant le dieu du Soleil, et « Ištar-Lammasî », Ištar étant la déesse de l'amour[86]. Nous voyons ici que la famille montre une préférence pour certaines divinités puisqu'elle choisit, parmi tout un panthéon, le dieu qui accompagnera la vie d'un de ses membres. Nous pouvons supposer ici la volonté, pour la famille, de chercher la protection divine pour les nouveau-nés[87]. Les noms reflètent

---

[81] Voir plus bas, p. 78-79.
[82] Voir plus bas, p. 100-103.
[83] Hypothèse émise dans Lafont (S.), 2010, p. 74 ; voir plus bas l'existence de l'esclavage pour dette, p. 115-119.
[84] Charpin, 1990b.
[85] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[86] « Utu (Šamaš) » et « Inana (Ištar) » dans Black et Green, 1992, p. 182-184 et p. 108-109.
[87] Nous ignorons néanmoins quand le nom est attribué. Pour cette question, voir plus bas, p. 58.

souvent cette idée puisqu'ils peuvent avoir des significations telles que : « Fille d'Eštar »[88], « Fils de Šamaš »[89], « Sîn m'a donné »[90], « Celui qui s'occupe de moi, c'est Dieu »[91], « Le Dieu est celui qui fait vivre »[92] ou encore « Šamaš fait une faveur »[93].

Un autre témoignage atteste l'attachement à un dieu personnel : il est clairement fait mention d'un « créancier » et de « son dieu »[94]. Dans son étude sur les sceaux-cylindres babyloniens, D. Charpin suppose l'existence d'un dieu personnel et d'un dieu familial, le second étant le « dieu du père » qui se transmet au sein de la famille, de père en fils[95]. K. Van der Toorn identifie également une dévotion personnelle à un dieu. Le dieu personnel et le dieu familial peuvent coexister dans l'esprit des individus : leur dévotion n'est pas exclusive. Le dieu familial est en réalité le « dieu du père », celui de la famille patrilinéaire : c'est-à-dire que la dévotion au dieu familial n'est pas choisie mais transmise par héritage, l'épouse adoptant, de son côté, le dieu de son mari. Néanmoins, ce non-choix s'inscrit dans une logique géographique et/ou professionnelle. Ainsi, il est préférable de vénérer un dieu dont le temple est proche du lieu d'habitation. De plus, certaines divinités étant liées à des professions, comme Nissaba pour les scribes[96], et, en prenant en compte la transmission familiale du métier, il est aisé de supposer que le dieu familial puisse reposer sur ce critère. Ces dieux personnels et familiaux caractérisent l'identité des individus, leur offrent

[88] « Mârat-Eštar » dans *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.
[89] « Mâr-Šamaš » dans *ARM* VIII, p 115, n°78.
[90] « Sîn-iddinam » dans LAPO 18, p. 496, n°1264 = *ARM* X 175.
[91] « Ka'alî-Ilum.ma » dans LAPO 16, p. 208, n°80 = *ARM* V 24.
[92] « Ili-muballit » dans *ARM* VIII, p. 47, n°25.
[93] « Šamaš-gamil » dans *ARM* VIII, p. 115, n°78.
[94] *ARM* VIII, p. 115, n°78.
[95] Charpin, 1990b, p. 72-74.
[96] « Nisaba » dans Black et Green, 1992, p. 143.

bénédictions, témoignent de leurs comportements et peuvent enfin servir d'intermédiaires avec les autres divinités[97].

De plus, dans la correspondance, nous trouvons des bénédictions par certains dieux. Dans l'échange entre particuliers matérialisé par *ARM* XIII 101, Habdu-Malik bénit Iddiyatum par « Šamaš et Itûr-Mêr »[98]. Šamaš semble être souvent mentionné dans les formules de bénédictions[99], probablement puisqu'étant lié au Soleil, il peut tout voir, ce qui fait également de lui le dieu de la Justice. Quant à Itûr-Mêr, c'est le dieu poliade de Mari. Il est un dieu « pourvoyeur de royauté, garant de la justice et gardien des serments »[100]. Il semble donc qu'un individu attache de l'importance au dieu de sa ville, sûrement en plus de son dieu protecteur rattaché à son prénom. Il existe donc plusieurs strates de divinités rattachées à la famille : des dieux personnels, familiaux, jusqu'aux dieux locaux.

Nous avons vu que les particuliers pratiquent le culte du *kispum* pour leurs ancêtres[101]. Or, ce rite est familial[102], donc domestique, et K. Van der Toorn suggère que les ancêtres sont considérés comme des dieux[103] qui protègent la maison, la famille et le lignage. En effet, ils « résident » auprès des dieux et ont quelques pouvoirs qu'ils peuvent donc utiliser en faveur de leurs descendants[104]. Ainsi, il existerait bien un culte domestique de divinités. A ce rite, doit s'ajouter un culte pour d'autres divinités, celles du panthéon du royaume. Une maison urbaine de Mari datant de l'époque amorrite[105] abritait une statuette

---

97 Pour l'analyse des dieux personnels et familiaux, voir Van der Toorn, 1996, p. 66-93.
98 LAPO 18, p. 182, n°1015 = *ARM* XIII 101
99 Durand, 2001, p. 128, note a).
100 Durand, 1996, p. 60.
101 Voir plus haut, p. 28-29.
102 Van der Toorn, 1996, p. 50.
103 Van der Toorn, 1996, p. 55-58 ; Ainsi, Itûr-Mêr serait à l'origine un nom d'individu qui, plus tard, a été vénéré comme un dieu.
104 Van der Toorn, 1996, p. 62-65.
105 Pour la description de cette maison dite « aux Tablettes », voir plus bas, p. 68.

en terre cuite représentant le buste d'une déesse[106]. Son visage et ses mains sont mis en évidence. La déesse porte une coiffure du type *polos*[107] et, sur les deux côtés du visage, est figurée sa coiffure. Elle porte également un collier et probablement un habit. La cassure de l'objet empêche de connaître la représentation complète du personnage. I. Weygand suggère ici la représentation d'une divinité et, plus particulièrement, celle de la déesse Ištar. Cette statuette pouvait être posée pour servir au culte domestique, ou bien être emportée lors de déplacements, ou encore être déposée en offrande dans les temples. Dans tous les cas, c'est un support symbolique d'une divinité pour une dévotion populaire. La présence de statuettes pour un culte domestique peut être soulignée par *ARM* X 111 où une femme rappelle à son frère qu'il a « bu la coupe devant la divinité »[108]. Il s'agirait ici d'un accord passé sous le contrôle d'une divinité et il est probable que celle-ci ait été représentée physiquement pendant l'arrangement.

Aussi, les particuliers peuvent offrir des sacrifices aux dieux, comme l'indique *ARM* VIII 78 : « 1 mouton et 1 bélier pour son dieu il donnera »[109]. Il s'agit ici d'offrandes animales et personnelles. En effet, c'est un créancier qui doit recevoir ces bêtes, en guise d'intérêt ou de dédommagement, destinés à « son » propre dieu. Nous voyons donc ici une forme de culte engageant un individu envers un dieu personnel, familial ou poliade, un dieu qui lui est, en tous les cas, attaché. La deuxième attestation d'un sacrifice provenant d'un particulier dans les textes de Mari se trouve dans *ARM* XXVI 109 : un devin rapporte à son maître les présages qu'il a vus « à l'occasion du sacrifice d'un simple particulier »[110]. Les présages sont

[106] Weygand, 2006 et voir annexe n°9.
[107] Un *polos* est une « carcasse, très volumineuse, en une pièce » qui « emboîte la tête en la surélevant en forme de tiare évasée et arrondie vers le haut, et en l'élargissant sur la nuque et de part et d'autre de la figure. » (Spycket, 1981, p. 110).
[108] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[109] *ARM* VIII, p. 115, n°78.
[110] *ARM* XXVI/1, p. 216, n°109.

le plus souvent acquis lors de l'hépatoscopie, c'est-à-dire la consultation du foie d'un animal et plus particulièrement du mouton en Mésopotamie[111]. Dans le premier cas, il s'agissait d'ovins et il est donc tout à fait convenable de considérer ces sacrifices, non pas seulement comme des offrandes, mais aussi comme un moyen de connaître les décisions des dieux. C'est même, parce que les individus veulent que les dieux leur communiquent des informations, que l'animal tué pour la prise oraculaire est donné en offrande afin de susciter leur intérêt et d'obtenir leur faveur. L'existence de présages demandés par les particuliers est confirmée par le serment que les devins doivent prononcer quand ils entrent au service du roi : « lors d'une prise de présages pour un simple particulier »[112].

Les sacrifices offerts aux dieux locaux sont notamment pratiqués dans les temples. Or, ces temples sont accessibles aux particuliers[113]. Ainsi, dans un texte, il est question des scheichs, faisant écho aux désirs de la population, demandant le retour des statues dans leur temple pour « qu'on leur offre les sacrifices »[114]. Dans un autre texte, un homme rêve qu'il a pénétré « dans le temple de Dagan » pour y faire « l'adoration »[115]. Les particuliers peuvent donc pratiquer divers rites, pour leurs dieux, au sein de leur temple.

[111] Ritter, 2001.
[112] Communément appelé le « protocole des devins » : *ARM* XXVI/1, p. 13, n°1.
[113] Cette question est également développée plus bas, p. 123-124.
[114] LAPO 18, p. 114, n°969 = *ARM* XIV 8.
[115] LAPO 18, p. 79, n°933 = A.15.

B. Le noyau de la famille : le couple

Comme dit précédemment, une famille se crée d'ordinaire par le détachement de sa famille d'origine qui se produit généralement par le biais d'une union avec une personne issue d'une autre famille. Nous allons donc étudier ce principe d'association et la place de chacune des deux personnes au sein de ce couple.

1. L'union de deux personnes

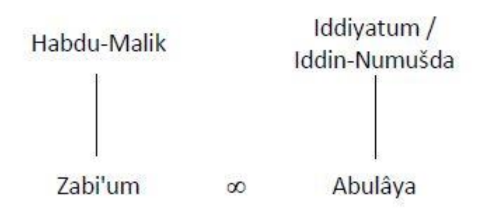
a) Se marier

En Mésopotamie, la norme veut que cette union prenne la forme d'un mariage. Les archives privées n'existant pas pour le royaume de Mari au début du IIe millénaire, la question du mariage est difficile à traiter[116]. Il convient de se demander si le mariage a un caractère obligatoire. *ARM* V 31 relate l'histoire d'un homme ayant quitté une femme après avoir eu des relations sexuelles avec elle (« Yasmah-Dagan a séduit Amat-Eštar »)[117]. L'auteur de la lettre semble voir d'un mauvais œil les actions de cet homme qui est alors arrêté par les autorités et envoyé au prince Yasmah-Addu qui doit rendre la justice. Il est dit que Yasmah-Dagan a « abandonné » Amat-Eštar, ce qui montre la rupture d'une forme d'engagement. De plus son comportement est sanctionné. Nous pouvons donc en déduire qu'avoir des rapports sexuels entraîne une forme de pacte entre les deux individus qui ne peut pas être rompu sans le consentement des deux personnes, du moins celui de la femme. En effet, c'est peut-être la personne la plus pénalisée dans ce genre de situation : parce

[116] Les assyriologues n'ont identifié qu'un seul contrat de mariage concernant des particuliers du royaume de Mari (M.5022 + M.9502), mais il n'a pas encore été publié. Au contraire, les mariages royaux sont plutôt bien documentés : pour le mariage de Zimrî-Lîm et de Šîbtu, voir Durand, 1988, p. 95-117 ; pour le mariage de Yasmah-Addu et de Bêltum, voir Durand, 2000, p. 169-178.
[117] LAPO 18, p. 241, n°1065 = *ARM* V 31.

qu'elle a perdu sa virginité[118] et parce qu'elle pourrait avoir des enfants qui seraient alors privés de père. Si une relation est une forme d'engagement, alors elle peut aboutir au mariage. C'est-à-dire que, bien que deux personnes peuvent potentiellement vivre en couple sans être mariées, cela ne les libère pas des contraintes qui pourraient être imposées par le mariage et l'avantage d'être un « couple libre » ne semble pas si conséquent, peut-être même moindre que la protection apportée par le mariage. Ainsi, cela permet de penser que le mariage est couramment conclu lors du fondement d'une nouvelle famille.

Maintenant que nous avons admis que le mariage est la norme dans le royaume de Mari, nous allons voir en quoi il consiste. Le dossier réuni par Jean-Marie Durand[119] traite du mariage entre enfants de marchands : l'un de Mari, l'autre de Kaniš, une ville marchande assyrienne située en Anatolie. Iddiyatum, appelé aussi Iddin-Numušda, est le chef des marchands mariotes. Son confrère, Habdu-Malik, l'auteur des lettres que nous possédons, est le chef des marchands d'Aššur commerçant à Kaniš. Dans sa première lettre, A.2881, Habdu-Malik demande à Iddiyatum de faire connaissance et d'échanger des cadeaux et propose également le mariage de leurs enfants. La seconde lettre, *ARM* XIII 101[120], concerne plus particulièrement la préparation de cette alliance. Nous apprenons que la fille d'Iddiyatum s'appelle Abulâya et que le garçon se nomme Zabi'um, fils de Habdu-Malik.



[118] Si la perte de la virginité est vue comme un préjudice, puisqu'il y a sanction, alors cela nous indique son importance. Il semble, notamment, qu'elle doive être préservée jusqu'au mariage.
[119] Durand, 2001.
[120] Texte également publié dans LAPO 18, p. 182, n°1015 = *ARM* XIII 101.

Il faut, en premier lieu, comprendre que ce mariage est un contrat entre deux pères : « Je veux te donner mon fils et que, toi, tu me donnes ta fille ». Cela peut être à rapprocher du fait que les deux enfants font encore partie de la famille restreinte, donc sous l'autorité du chef de famille, et que celui-ci prend une part active à la sortie d'un membre de sa famille : c'est lui qui décide de « donner [son] fils ». Après la proposition du marchand assyrien, Iddiyatum semble avoir donné son accord : « En ce qui concerne damoisellle Abulâya, ton fils a appris de toi tes bonnes intentions ». Ici, nous comprenons que le garçon prend part à l'organisation de ce mariage, bien que cela soit dans un second temps, puisque c'est son père qui a décidé et choisi. En effet, c'est Zabi'um[121] qui reçoit les « intentions » de son futur beau-père. De plus, il semble approuver ce mariage puisque « [son] cœur (…) a connu un grand bonheur ». La fille aussi doit donner son accord : « fais que j'obtienne l'agrément de la jeune fille ». Ainsi, même si le mariage est un contrat entre deux chefs de famille, les futurs mariés ne sont pas exclus de la prise de décision et ne sont pas totalement soumis aux désirs de leurs parents. Nous avons là un des rares témoignages faisant mention des « sentiments » des deux mariés.

Ensuite, le seul accord des deux parties ne suffit pas à conclure un mariage. Il doit y avoir une rencontre[122]. Le père et le fils se mettent « en route », et Iddiyatum doit les accueillir : c'est ainsi que nous pouvons interpréter le baiser (« qu'il embrasse sa lèvre »). Selon J.-M. Durand, ce geste semble être l'accueil normalement réservé à quelqu'un[123].

---

[121] « Ton fils » peut être compris de plusieurs manières : soit ce terme fait référence à Habdu-Malik qui se place dans une position inférieure, soit il fait référence à Zabi'um en tant que futur gendre. C'est la dernière hypothèse que nous choisissons puisque l'utilisation suivante de la 3[e] personne, qui ne laisse pas d'ambiguïté, se rapporte à Zabi'um : *« lui et moi »*, le « moi » faisant référence à Habdu-Malik. De plus, c'est bien Zabi'um qui entendra le « verdict » de son futur beau-père, une fois arrivé chez lui.

[122] Cependant, on ne peut en déduire qu'une rencontre préalable est obligatoire puisque le mariage semble déjà décidé.

[123] LAPO 18, p. 183-184, note i).

Il doit également y avoir des présents. Ceux-ci sont offerts par la famille du futur époux à la famille de la jeune fille : « Il nous faut, lui et moi, nous mettre en route avec des présents ». C'est ce qui est appelé *terhatum* en Mésopotamie. Ce don est généralement interprété par les assyriologues[124] comme la compensation d'une perte de main-d'œuvre, conséquence du mariage de la fille. La *terhatum* est souvent accompagnée du *biblum*, qui est un supplément accordé à la future épouse et qui sert couramment de marqueur social et de richesse. Cependant, ce dernier cadeau n'est pas mentionné dans les archives de Mari au sujet des particuliers et nous ne pouvons donc pas affirmer l'existence de cette pratique[125].

Ensuite, il doit y avoir une cérémonie. Le voyage que doit entreprendre Zabi'um implique qu'elle a lieu chez les parents de la mariée et que la présence des deux époux est nécessaire. Les informations dont nous disposons sur le déroulement de la cérémonie sont lacunaires mais nous pouvons émettre quelques hypothèses. La première vient de l'interprétation d'*ARM* XIII 101 : « Mon père doit rendre verdict à mon fils et, moi, lui donner mon fils, Zabi'um que j'aime, comme fils ». Dans le déroulement du texte, cette phrase fait suite à l'annonce du voyage du futur marié et de son père et de l'accomplissement du mariage. Nous pourrions donc supposer que cette action fait partie de la cérémonie. Le père de la mariée doit accepter son gendre tandis que le père du marié lui confie son fils qui doit alors être considéré « comme fils » d'Iddiyatum[126]. Ainsi, les pères des mariés sont acteurs de la cérémonie, tout comme ils sont les « contractants » du mariage.

Une deuxième hypothèse peut être faite sur le déroulement de la cérémonie. Mais elle semble exclure la première hypothèse puisqu'elle implique la part active des deux

[124] Lion et Michel, 2001b, p. 504.
[125] Le versement de la *terhatum* et du *biblum* est néanmoins attesté lors des mariages royaux de Mari. Pour le dossier du mariage de Zimrî-Lîm et de Šîbtu : Durand, 1988, p. 95-117. Pour celui du mariage de Yasmah-Addu et de Bêltum, voir Durand, 2000, p. 169-178.
[126] Pour l'interprétation de cette phrase, voir plus haut, p. 22-23.

mariés, ce qui va à l'encontre du fait que ce sont bien les pères les contractants du mariage, à moins que ces deux pratiques puissent être additionnées. Dans le cas d'une répudiation, relatée par M.5001[127], le mari prononce ces paroles : « Ce n'est plus ma femme (…). Je ne la rependrai plus entre mes bras ». Les cas de divorce dans le reste de la Mésopotamie font également état de ce type de discours, « tu n'es plus mon époux/épouse », ce qui est interprété comme des paroles en opposition symétrique à celles prononcées lors du mariage[128]. Si nous suivons la même logique, le mariage mariote pourrait se matérialiser par des paroles telles que « tu es ma femme », et peut-être même « je te prendrai entre mes bras », expression qui marquerait le caractère sexuel de l'union. Néanmoins, puisque le mariage est avant tout un contrat entre les deux pères, il n'est pas certain que ces déclarations soient faites de la bouche même des mariés. Il faudrait donc se référer à la première hypothèse qui suppose que les paroles prononcées lors d'un mariage soient émises par les parents[129]. Si, lors du divorce, ce sont bien les mariés qui prononcent ces paroles, cela serait dû à leur changement de statut : ni l'un ni l'autre ne sont placés sous la tutelle de leurs parents et peuvent donc rompre un contrat en leur nom propre.

Ensuite, la femme reçoit[130] un voile lors de la cérémonie. *ARM* I 8[131] confirme l'existence du voile chez les femmes mariées tandis que les textes sur les mariages royaux précisent qu'il est porté dès la cérémonie du mariage[132], ce que nous pouvons donc supposer pour les particuliers.

---

[127] LAPO 18, p. 239, n°1064 = M.5001.
[128] Charpin, 2008b, p. 133.
[129] Hypothèse émise p. 39.
[130] Lors du mariage royal de Šîbtu, les fonctionnaires royaux « ont mis les voiles sur la fille » (*ARM* XXVI/1, p. 104, n°10). Dans *ARM* I 8, on doit « ôter » le voile à ces femmes mariées. Le port du voile est donc un acte passif pour les femmes mariées.
[131] LAPO 17, p. 414, n°679 = *ARM* I 8.
[132] *ARM* XXVI/1, p. 103.

Le dernier élément de la cérémonie à prendre en compte est le cortège. Celui-ci est mentionné par A.1124[133] qui relate le mariage de deux individus de grande famille[134]. Le mot désignant le cortège, *huddušum*, faisant plutôt référence à l'épousée[135], il convient de supposer que c'est la femme qui est accompagnée par les membres de sa famille chez son nouvel époux. Cela concorde avec le fait que ce sont les familles des deux époux qui sont les contractants et que la fille, tant qu'elle n'est pas mariée, reste du ressort de sa famille d'origine. L'entrée dans son nouveau foyer marque bien son entrée dans une nouvelle famille, celle qu'elle crée avec son époux.

Enfin, le mariage se conclut par le partage d'un même foyer qui marque le fondement d'une nouvelle famille. Habdu-Malik déclare qu'il doit prendre des « dispositions à leur égard ». Cette expression amène à plusieurs interprétations. Soit, comme le suggère Jean-Marie Durand, il met en route des procédures pour l'héritage du couple qui peut comprendre la transmission d'une habitation ; soit il prend en charge une possible installation des futurs époux à Kaniš, puisque Zabi'um part « pour la ville d'Aššur » et que son père reste « de [son] côté », donc à Kaniš. Etant donné que Habdu-Malik est un marchand de Kaniš, il est probable que son fils travaille, ou travaillera, avec lui et qu'il est destiné à avoir un pied-à-terre dans cette ville[136]. Le père est alors le plus à même de lui trouver un logement. La résidence du nouveau couple serait donc virilocale : la femme abandonne Mari, sa ville d'origine, pour habiter là où s'exerce la profession de son mari et de son beau-père.

---

[133] LAPO 18, p. 179, n°1014 = A.1124.

[134] C'est ainsi que J. Sasson interprète ce texte : Sasson, 1993.

[135] LAPO 18, p. 180, note c).

[136] Cécile Michel insiste sur le fait que le commerce entre Kaniš et Aššur est généralement exercé dans le cadre d'une entreprise familiale. De plus, l'organisation est telle que le père est installé à Aššur et le fils, aîné le plus souvent, à Kaniš (Michel, 2001b, p. 359-361).

b) La question de la monogamie et de la fidélité

Un mariage qui unit deux personnes exclut-il un deuxième mariage pour l'une de ces deux personnes ? Les habitants du royaume de Mari sont-ils polygames ? En général, les Mésopotamiens sont monogames et seuls les rois peuvent avoir plusieurs épouses. Mais un texte fait référence explicitement à la coexistence de plusieurs épouses d'un particulier du royaume de Mari. Il s'agit d'*ARM* I 8 : « les épouses de Sammêtar »[137]. Ce n'est pas, ici, Sammêtar, futur ministre de Zimrî-Lîm, mais bien un habitant du royaume de Mari, condamné à mort pour avoir noué une alliance avec des ennemis. Cette alliance même semble être son mariage avec une fille de la tribu ennemie[138]. De plus, Jean-Marie Durand laisse la question de la polygamie ouverte à cause du mot désignant « une servante ». En effet, les termes *aššatum* et *amtum* sont distingués, et l'assyriologue traduit le premier par « épouse principale » et le second par « servante ou épouse secondaire »[139].

Dans le premier cas documenté, le nombre d'épouses n'est pas précisé. En revanche, *ARM* V 82[140] mentionne seulement une *aššatum* et une *amtum*. Nous pouvons supposer, sans aucune certitude, que le nombre d'épouses pour un homme du royaume de Mari se limite à deux, c'est-à-dire qu'il peut être bigame. Si la seconde épouse est nommée différemment de la première et si sa définition peut renvoyer à celle d'une servante, alors nous pouvons conclure que cette bigamie implique un statut différent des deux épouses, la première étant probablement plus valorisée. Ce dernier point est peut-être expliqué dans l'interprétation que nous faisons d'*ARM* V 82. Un homme se serait endetté auprès d'un marchand, mais aussi du Palais, d'où les « continuels messages » de Yasmah-Addu « au sujet

[137] LAPO 17, p. 414, n°679 = *ARM* I 8.
[138] C'est en effet ce que pense J.-M. Durand en l'identifiant comme la « fille de Mâr-Addu, le Ya'ilênum » (LAPO 17, p. 416, note h).
[139] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82, note b).
[140] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82.

de la maison d'Ayya-Hâlu ». Le fonctionnaire, cherchant un moyen pour faire rembourser cette dette, pense pouvoir mettre en servitude les membres de la maisonnée d'Ayya-Hâlu. Or, ces derniers ont déjà été « donné[s] » au marchand. Il décide donc de laisser l'*aššatum* au marchand, mais d'envoyer l'*amtum* et la *nadîtum*, probablement la fille d'Ayya-Hâlu, au palais. Ainsi, le fonctionnaire a partagé la main-d'œuvre, permettant de rembourser la dette, entre chaque créancier. Il serait possible que cette division soit équitable et que, par conséquent, l'*aššatum* vaudrait une *amtum* et une *nadîtum* ce qui confirmerait la supériorité du statut d'épouse principale sur celui d'épouse secondaire.

Cependant, nous ne possédons que ces deux témoignages, dont l'un n'est pas certain. Il est alors probable que la bigamie soit exceptionnelle. En Mésopotamie, les cas de bigamie peuvent être expliqués par différentes raisons : lorsque l'épouse est stérile ou lorsqu'elle n'a pas le droit d'enfanter, comme certaines religieuses, mais aussi lorsque le mari est longtemps absent de son foyer, comme pour les marchands assyriens de Kaniš[141]. Ces raisons pourraient aussi s'appliquer pour les habitants du royaume de Mari. Dans le cas relaté par *ARM* I 8, il est également possible d'y voir une autre explication : les épouses sont issues de la tribu des Mâr Ya'ilânim[142] et nous pourrions penser que leurs coutumes diffèrent des traditions mariotes. Le fait qu'elles soient toutes de cette origine laisse à penser que les Mâr Ya'ilânim ne voyaient pas de problème à ce qu'elles épousent le même homme. La bigamie ou polygamie de Sammêtar pourrait alors s'expliquer par l'origine de ses épouses.

Parallèlement, nous ne disposons d'aucune source mentionnant des femmes polygames. Cette absence est complètement cohérente avec le reste de la Mésopotamie à

[141] Lion et Michel, 2001b, p. 504-505.
[142] LAPO 17, p. 414, n°679 = *ARM* I 8.

cette époque[143]. Nous pouvons donc affirmer que nous ne sommes pas là face à un problème de source, mais bien face à une situation réelle qui exclut les femmes de la polygamie. De plus, l'intérêt du mariage est la filiation. Or, si une femme a plusieurs époux, alors l'identité du père biologique serait inconnue. Dans cette optique, nous allons voir que l'adultère féminin est interdit.

En ce qui concerne l'adultère, nous avons le cas précis d'une femme prise en flagrant délit avec un garde du palais par son mari[144]. Celui-ci, Waraya, amène les deux individus qu'il a ligotés auprès d'un serviteur du roi. Le fait qu'un particulier appelle à l'intervention des autorités peut signifier qu'il demande justice. Nous pouvons comprendre qu'il cherche à sanctionner les amants, l'un d'entre eux relevant notamment de l'autorité palatiale, ou bien à divorcer.

Dans le premier cas, cela démontre que l'adultère féminin est passible de sanctions et qu'un individu ne peut pas se faire justice lui-même. En effet, après l'arrivée du mari, le fonctionnaire mène une enquête. Cette enquête est d'ailleurs concentrée sur « cette femme ». Il est possible que, bien qu'il y ait le flagrant délit et des témoins, la réputation de la femme doit être déterminée en dehors des propos tenus par le mari. Dans le code d'Hammu-rabi, le flagrant délit dans un cas d'adultère suffit à prouver la culpabilité de la femme qui est alors condamnée à mort, sauf si elle est graciée par son mari[145]. Nous avons donc affaire, ici, à une spécificité mariote. Les faits doivent donc être avérés avant que tout jugement soit prononcé. Le texte étant malheureusement lacunaire, les résultats de l'enquête ne nous sont pas connus. Néanmoins, le mari semble vouloir répudier sa femme.

---

143 Mais cela était peut-être possible avant la fin du IIIème millénaire (Grandpierre, 2012, p. 69 et p. 126).

144 LAPO 18, p. 239, n°1064 = M.5001.

145 CH § 129 dans Finet, 2004, p. 88. La femme et son amant sont condamnés à mort tous les deux en Babylonie ; si le mari souhaite épargner son épouse, alors l'amant sera également gracié, par le roi. Dans notre présente lettre, rien n'indique le sort de l'amant ligoté.

L'infidélité d'une femme est donc punissable, mais aucune condamnation à mort n'est envisagée comme c'est le cas en Babylonie, et peut se terminer par un divorce, réclamé par le mari.

Ce qui nous amène au second cas : celui où l'intervention d'un fonctionnaire dans un divorce est nécessaire. Cela signifie que le divorce ne peut pas être prononcé facilement sans raison apparente. En effet, le mari trompé invoque le flagrant délit et présente ses témoins aux autorités. Il veut donc prouver que son divorce est justifié. Une enquête doit tout de même être menée avant de prononcer les torts effectifs de l'autre partie. Si cette action est nécessaire, c'est parce que la partie ne souhaitant pas divorcer devra faire face à un bouleversement non désiré de sa vie : si elle est en tort, elle n'a aucun droit ; mais si elle n'a rien à se reprocher, alors la partie voulant divorcer doit, soit annuler sa demande, soit rééquilibrer la situation en faveur de l'autre partie ce qui peut se traduire par une forme de dédommagement. Waraya fait donc appel aux autorités pour se protéger contre d'éventuelles revendications. L'hypothèse d'un dédommagement en cas de divorce injustifié est d'autant plus plausible si, pour cette histoire, l'enquête n'a pas abouti à la culpabilité de l'épouse. Dans ce cas-là, il est compréhensible que le fonctionnaire insiste auprès du mari sur ses intentions puisque, si celui-ci souhaite toujours le divorce sans preuve d'une faute de son épouse, alors il devra payer des indemnités[146].

En parallèle, nous ne disposons pas de cas d'adultère masculin qui serait sanctionné. Si cette faute ne peut être que féminine, c'est parce qu'elle pourrait être lourde de conséquences. En effet, il n'y a aucun moyen de connaître le véritable père d'un enfant.

[146] Nous ne pouvons, pour l'instant, donner plus de précision quant à la forme de ces indemnités, mais le code d'Hammu-rabi indique qu'à Babylone l'homme doit rendre le montant de la *terhatum* ainsi que la dot (§ 138 dans Finet, 2004, p. 92) ce qui pourrait être le cas dans le royaume de Mari.

Seule la mère est identifiable. Pour assurer à un homme d'avoir des enfants qui sont considérés comme les siens, l'union avec la mère doit être reconnue, donc le couple doit être marié. Or, si la femme mariée a des relations sexuelles avec un autre homme, elle peut être enceinte d'un enfant qui ne serait pas celui de son mari. Pour préserver la juste filiation, la femme ne peut avoir de relations sexuelles qu'avec son mari.

2. L'homme : statut et rôle

L'homme peut être défini comme le chef de famille. Il est à la tête de sa maison qu'il doit entretenir et protéger à l'aide de son autorité. Il est également responsable du culte domestique. A sa mort, les fils prennent le relais.

Tout d'abord, grâce à une lettre du roi Samsî-Addu, nous savons qu'un « (vrai) homme organise sa maison »[147]. Samsî-Addu refuse de prendre des décisions, ici concernant des cultures, à la place de son fils car c'est ce dernier qui doit gérer les terres qui lui ont été attribuées. Ici, le royaume est vu comme la maison du souverain. Cette phrase qui dégage une valeur d'ordre général suppose que le rôle attribué au genre masculin est de gérer sa « maison » qui correspond à la maison matérielle (habitation, biens mobiliers et immobiliers, animaux) et à sa famille. Ainsi, l'homme est considéré comme le chef de famille.

Celui-ci doit apporter les ressources nécessaires au foyer. Par exemple, un particulier est parti « acheter du grain pour [sa] maison »[148]. Il subvient aux besoins de sa famille. Dans les contrats de prêts d'argent ou de grain, les emprunteurs sont en grande majorité des hommes[149]. Puisqu'il est aussi parfois question de femmes qui empruntent[150], l'omniprésence masculine lors de ces transactions n'est pas liée à une impossibilité juridique

[147] LAPO 16, p. 126, n°30 = *ARM* IV 11.
[148] LAPO 16, p. 365, n°232 = *ARM* XIII 150.
[149] Textes publiés en *ARM* VIII.
[150] *ARM* VIII, p. 57, n°33.

pour les femmes d'y avoir recours mais, elle serait plutôt liée à la place qu'occupent les hommes au sein de la société, notamment dans le domaine économique. Ces contrats illustrent le fait que les hommes sont les premiers responsables des besoins du foyer.

Le chef de famille détient également l'autorité juridique sur sa famille. Nous avons déjà vu que c'est le père qui marie ses enfants[151]. Le mariage étant un contrat, c'est le chef de famille qui décide et établit ce contrat. L'enfant n'a donc pas d'autonomie juridique et c'est son père qui détient la tutelle juridique. Cette autorité se manifeste aussi lorsque ses enfants doivent être défendus. Nous le voyons grâce à *ARM* XIII 141 où un fonctionnaire émet la possibilité qu'un homme vienne réclamer justice au roi si ses enfants sont mis en esclavage[152]. Au-delà de l'aspect juridique, le père doit également prendre en charge l'éducation de ses enfants. Dans une lettre du gouverneur de Saggarâtum, il est question des reproches faits à l'encontre d'un homme pour avoir manqué d'autorité sur son fils qui a alors déserté son service. Dans la mesure où le père n'a pas été complice de la fuite de son fils, le fonctionnaire n'applique pas la sanction initiale, l'emprisonnement. Les autorités ont considéré, qu'à cause du manque d'autorité du père, le fils a fait « n'importe quoi », mais son père n'est pas, pour autant, juridiquement responsable de sa fuite, le jeune ayant disparu[153].

Cette tutelle s'étend également sur l'épouse. Le mari va la défendre comme il peut le faire pour ses enfants. Ainsi, un individu demande la libération et le retour de son épouse ayant été faite prisonnière probablement suite à une guerre[154]. La femme peut également servir de garantie lors des accords conclus par le mari. Dans certains cas, le serment pratiqué

---

[151] Voir plus haut, p. 38.
[152] LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.
[153] LAPO 17, p. 655, n°838 = *ARM* XIV 54.
[154] LAPO 18, p. 202, n°1029 = *ARM* V 8.

afin de promettre ou garantir ses dires est juré sur le contractant, « [sa] femme et [sa] maison »[155], c'est-à-dire qu'en cas de mensonge ou d'accord rompu, les dieux se vengeront sur ces personnes et leurs biens. Dans d'autres cas, la femme, ainsi que les enfants, peuvent être mis en esclavage par le mari et père pour rembourser ses dettes. Leur valeur permet d'annuler la dette, si la famille rentre au service du créancier[156], ou permet d'acquérir de l'argent donné par un « prêteur » qui aura récupéré les personnes « vendues », afin de reverser la somme au créancier[157]. Si ces deux cas sont possibles, c'est bien parce que l'homme détient l'autorité sur les membres de sa famille, il en est donc le chef. Ses capacités juridiques sont très étendues car il peut priver les individus qui sont sous sa responsabilité de leur statut de personne libre. Néanmoins, le recours à l'esclavage pour endettement est courant en Mésopotamie. Il n'est pas définitif : le travail fourni par le nouvel esclave sert à rembourser sa dette et il peut donc être libéré après un certain temps. De plus, les rois peuvent proclamer l'*andurârum* qui instaure un retour à la situation d'origine. Concrètement les dettes de nécessité des particuliers sont annulées et les esclaves pour endettement retrouvent leur liberté[158]. Le chef de famille ne « vend » donc pas réellement les autres membres de sa famille : bien qu'ils soient sous son autorité, ils ne sont pas en sa possession.

L'homme est également le responsable du culte domestique. Nous avons vu précédemment l'existence d'un dieu familial, nommé « dieu du père », et du culte de cette divinité ainsi que des ancêtres[159]. Ce dieu familial est donc avant tout celui du père, le chef de famille, et les autres membres lui sont dévoués également. Cette analyse vaut pour la

[155] LAPO 18, p. 68, n°930 = A.4002.
[156] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82.
[157] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17+.
[158] Joannès, 2001b, p. 308-309 et voir plus bas, p. 117-119.
[159] Voir plus haut, p. 28-29 et p. 31-35.

Mésopotamie, en général : il n'y a pas de mention explicite du « dieu du père » pour les particuliers du royaume de Mari. Néanmoins, la société mariote étant patriarcale, cette notion de dieu familial peut donc s'appliquer ici. De plus, nous disposons d'un texte mentionnant la volonté d'un homme de prêter serment devant un dieu « avec [sa] femme et [sa] maison »[160]. Il est question ici du dieu poliade de Mari « Itûr-Mêr », c'est-à-dire qu'il est plutôt fait référence à un dieu local et non familial, dieu auquel la dévotion serait commune aux deux contractants s'ils sont Mariotes. Mais cela démontre qu'un homme peut entraîner toute sa famille dans une promesse qui le lie à un dieu et le soumet aux réactions divines (si l'homme rompt son serment, il encourt, avec sa famille, une punition divine[161]). La liaison qui existe entre un homme et son dieu familial, issu des générations précédentes, doit donc également s'étendre à sa famille. En plus d'être le porteur principal de la dévotion au dieu familial, il est sûrement responsable du culte à cette divinité, tout comme il est responsable du culte du *kispum*[162]. En effet, le *kispum* est le culte des ancêtres, ces derniers étant seulement les ancêtres de la lignée paternelle (l'épouse ayant intégré cette famille au détriment de la sienne[163]). Il est donc logique que ce soit un descendant direct qui a la charge de leur culte. De plus, les morts sont enterrés sous la maison familiale, transmise de père en fils, tout comme la notion de chef de famille.

En effet, cette notion ne disparaît pas à la mort du père et époux. *ARM* V 35 mentionne le désastre provoqué par la mort ou la fuite des « pères » et « frères » de deux individus. Leurs familles sont « dans la gêne », « ruinées »[164]. Les pères et les frères sont donc considérés comme les piliers de la famille. Puisque le père en est le chef, il faut

[160] LAPO 18, p. 68, n°930 = A.4002.
[161] Durand, 2008, p. 582.
[162] Van der Toorn, 1996, p. 48.
[163] Pour la conception des lignées paternelle et maternelle au royaume de Mari, voir plus haut, p. 22-24.
[164] LAPO 17, p. 320, n°629 = *ARM* V 35.

supposer qu'à sa mort ou s'il est absent, ce sont les fils qui prennent le relais. Cela est étayé par *ARM* XIII 108 : un homme tente de fuir avec « sa famille » et « sa mère »[165]. Comme nous l'avons vu précédemment, la mère fait partie de la famille étendue de son fils[166]. Il est probable que celui-ci subvient aux besoins de sa mère. Les hommes seraient donc les plus à même de fournir les ressources nécessaires à leur famille, d'où le transfert du rôle de chef de famille d'homme en homme et donc de père en fils. Il est d'ailleurs fort probable que ce soit le fils aîné qui récupère ce rôle puisque, si nous considérons sa part avantageuse d'héritage, nous pouvons déduire qu'il détient une place privilégiée au sein de la famille[167]. Néanmoins, comme nous le verrons ci-dessous, les femmes ne sont pas exclues de cette fonction et peuvent devenir cheffe, faute d'alternatives[168].

3. La femme : statut et rôle

Au sein du couple, la femme est sous l'autorité et la protection de son époux. Bien qu'elle soit la maîtresse de maison, elle n'est pas confinée à cet espace et possède une existence juridique et économique. Elle peut aussi être cheffe de famille. Sa place, au sein de la société mariote, n'est pas invisibilisée.

Comme nous l'avons vu précédemment, la femme incorpore la famille de son mari et passe sous son autorité[169]. Quand, dans les lettres, il est question d'une femme du peuple, elle est identifiée comme « l'épouse de X »[170] à quelques exceptions près[171]. Il en va de même sur les tablettes de serments où les femmes sont majoritairement associées à un

[165] LAPO 18, p. 254, n°1080 = *ARM* XIII 108.
[166] Voir plus haut, p. 19.
[167] Pour la place du fils aîné au sein de la famille, voir plus bas, p. 63-64.
[168] Voir plus bas, p. 53-54.
[169] Voir plus haut, p. 22-24.
[170] *ARM* XXVI/1, p. 439, n°210 ; LAPO 18, p. 190, n°1020 = *ARM* XIV 56.
[171] Par exemple, LAPO 18, p. 496, n°1264 = *ARM* X 175.

individu de sexe masculin[172]. De plus, une femme désigne son mari par les termes « mon seigneur »[173]. Cette dénomination signifie qu'elle place son mari dans une position supérieure à la sienne et qu'il a autorité sur elle. Enfin, elle est également sous sa protection. Nous avons vu que son mari pouvait réclamer justice pour elle[174]. Aussi, un cas documenté par *ARM* XXVI 252, bien que d'interprétation difficile, laisse supposer qu'une femme mariée dispose de meilleures protections qu'une femme célibataire. Cette analyse est tirée de la signification de *ši'at bâbim* traduit par « compagne de voyage »[175]. Ce terme reste abstrait mais, selon J.-M. Durand et un parallèle effectué avec les *Lois assyriennes*[176], il pourrait correspondre à la possibilité pour un homme en voyage d'être accompagné d'une femme, tenant lieu de servante. Or, dans les *Lois assyriennes*, cette servante a le titre d' « épouse ». Cela tiendrait à la volonté de préserver les droits de cette femme libre lors de ce voyage. Ainsi, son statut marital, même fictif, la protègerait[177].

La femme détient le rôle de maîtresse de maison. Dans une lettre, l'auteure, une femme, indique que « la maison est en bonne santé »[178]. Cette formulation est similaire à celle utilisée par les gouverneurs : « le district, ça va »[179]. Nous pouvons donc supposer que la femme a la responsabilité de sa maison comme le gouverneur a la responsabilité de son district. Un autre texte mentionne un rêve, qui serait la métaphore d'une question politique, mais qui reste intéressant pour nous car c'est au sujet d'une dispute de deux femmes, l'une

---

[172] A moins qu'elles soient veuves, prêtresses, etc : Bonechi, 1997, p. 98.
[173] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110, note c).
[174] Voir plus haut, p. 47.
[175] *ARM* XXVI/1, p. 531, n°252.
[176] Corpus législatif médio-assyrien édité dans Cardascia, 1969.
[177] *ARM* XXVI, p. 513 et note 27).
[178] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
[179] Par exemple, dans une lettre du gouverneur de Terqa, Kibrî-Dagan : « la ville de Terqa et le district, ça va » (LAPO 16, p. 308, n°173 = *ARM* III 61).

de Šehrum, l'autre de Mari[180]. La deuxième aurait pris à l'autre son *enûtum*, c'est-à-dire l'équipement de sa maisonnée. Ici, nous sommes face à une métaphore concernant le choix de la capitale du royaume. Šehrum était un centre urbain proche de Mari sous Yahdun-Lîm. Or, ce dernier a décidé de concentrer les populations vivant autour de Mari dans sa nouvelle capitale. Les gens se sont donc déplacés vers Mari avec leurs biens qui constituaient leur maison[181]. D'une part, il est important de noter que ce sont des femmes qui sont imaginées pour détenir ces biens. D'autre part, nous pouvons faire le parallèle entre les femmes et le roi qui ont la responsabilité de l'*enêtum*, pour les premières, et de la capitale, pour le second. Ainsi, la femme détient l'équipement de la maisonnée, elle est bien maîtresse de sa maison.

Cependant, il ne faut pas imaginer que les femmes sont confinées dans l'espace domestique. Certes, un fonctionnaire juge que les suivantes de la Reine sont trop « délicates » pour affronter « un désert pénible »[182], mais, si cela s'avère le cas, ce serait plutôt lié à leur statut : si elles sont confinées dans un harem[183], ce n'est pas le cas des femmes de la population. D'ailleurs, lors de la dispute mentionnée plus haut, les femmes se trouvent « à la porte » d'une ville, « hors les Murs », c'est-à-dire, à l'extérieur de l'enceinte de la ville[184].

Les femmes participent à la vie économique et juridique. Elles peuvent posséder et gérer des biens. Nous voyons des femmes intervenir plusieurs fois dans les documents économiques publiés en *ARM* VIII. Une certaine Tabub-Himdi emprunte, avec son mari, de

[180] *ARM* XXVI/1, p. 468, n°229.
[181] *ARM* XXVI/1, p. 458.
[182] *ARM* XXVI/1, p. 113, n°14.
[183] Ziegler, 2001.
[184] *ARM* XXVI/1, p. 468, n°229.

l'argent à un orfèvre[185]. Dans un autre document, une femme, Masmara, emprunte de l'orge[186]. *ARM* VIII 15 mentionne « la maison de ᶠTâba »[187]. Bien que nous n'ayons aucune indication quant au statut social de cette femme, ce texte renseigne bien la possibilité pour une femme d'avoir comme propriété un bien d'importance. Le cas de divorce connu par *ARM* VIII 84 précise que les deux parties, homme et femme, « possèdent » et « ont partagé » leur patrimoine[188]. Ainsi nous remarquons que les femmes ont la capacité juridique de posséder un bien et d'établir des contrats. Néanmoins, cette capacité pourrait être restreinte. Dans le premier cas, la femme emprunte conjointement avec son époux ; dans les autres cas, faut-il y voir des femmes libérées de leur tutelle, c'est-à-dire divorcées ou veuves ? Se peut-il que la femme empruntant de l'orge ait en charge l'approvisionnement de sa maison, rôle traditionnellement masculin, car il n'y a plus de « chef de famille » ?

Nous disposons d'un exemple faisant état de l'existence d'une femme, cheffe de famille. *ARM* XXVI 253 est une lettre, d'un fonctionnaire au roi Zimrî-Lîm, qui relate le procès pour sorcellerie d'une « fillette »[189]. Le jugement est prononcé par une ordalie : lors d'un litige ou d'une accusation, les Mésopotamiens font appel à la justice des dieux. La partie, ou les personnes qui la représentent, soumises à l'ordalie prononcent un serment et entrent dans un fleuve pour effectuer une performance (nager sous l'eau, traverser le fleuve, etc.). Grâce à l'utilisation du serment, les dieux peuvent intervenir lors de cette pratique et désigner les personnes qui mentent, c'est-à-dire celles qui se noient. Les juges peuvent alors prononcer la sentence[190]. Dans l'histoire qui nous concerne, c'est la mère qui plonge dans le

---

185 *ARM* VIII, p. 57, n°33.
186 *ARM* VIII, p. 107, n°73.
187 *ARM* VIII, p. 31, n°15 + p. 33, n°15-bis : l'indicatif ᶠ est la transcription d'un déterminatif akkadien de nom propre féminin.
188 *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16.
189 *ARM* XXVI, p. 532, n°253.
190 Pour la pratique de l'ordalie, voir Lafont (S.), 2001b.

fleuve pour blanchir sa fille. Or, il semble que ce soit le seul parent de l'enfant qui l'ait accompagnée au lieu du jugement. Une mineure ne pouvant peut-être pas subir elle-même l'ordalie, sa mère, seul parent présent, doit s'y soumettre. Nous pouvons supposer que cette femme élève seule sa fille puisque celle-ci n'est pas représentée par son père, le chef de famille. Celui-ci est donc probablement mort ou absent de leur vie quotidienne et c'est la mère qui incarne la charge de cheffe de famille. Cela est d'autant plus probable que nous avons affaire à un cas de sorcellerie. Or ces accusations concernent en majorité les femmes en Mésopotamie[191] et il n'est pas étonnant que les femmes faisant preuve d'une certaine indépendance en soient plus facilement accusées.

Ainsi, les femmes sont présentes et actives au sein de leur communauté, dans la vie publique. Leur rôle n'est, en effet, pas à déprécier. Le roi Zimrî-Lîm lui-même est conscient de l'existence de cette moitié de la population de son royaume. C'est pourquoi, lors d'une période de troubles, il décide de faire prêter serment à environ 4 000 femmes au moins. Les tablettes de ces serments de femmes de trois districts du royaume (Mari, Terqa et Saggarâtum) ont été trouvées par les archéologues. Selon l'analyse de Marco Bonechi, ces serments sont ordonnés suite à la menace élamite. Il s'agit, pour le roi, de garantir la fidélité de son peuple au royaume. On ignore quels étaient les critères établissant la liste des personnes à prêter serment, mais la fidélité de ces femmes a ici toute son importance car elle n'est pas négligée par le roi[192]. Les femmes du royaume de Mari ont donc également une existence politique.

[191] Michel, 2001a, p. 785.
[192] Bonechi, 1997.

C. L'enfant

1. Un statut héréditaire

Un enfant semble identifié à ses parents, notamment au travers du statut comme le démontre *ARM* II 94 : « des gens de bonne naissance »[193]. Cette citation est à resituer dans un contexte qui est la détermination du statut, homme libre ou esclave, de deux hommes. Ainsi, la liberté en termes juridiques s'acquiert par la naissance. Nous pouvons donc supposer que ce statut juridique est héréditaire. Il nous faut déterminer le rôle du père et de la mère dans le statut accordé à l'enfant.

Nous exposons d'abord ici le rôle du père qui, comme nous l'avons vu, est considéré comme le chef de famille par défaut[194]. Cette position pourrait lui réserver le pouvoir d'attribuer leur statut à ses enfants. Ainsi, un enfant est nommé comme le « fils de + nom du père »[195].

Cependant, lorsque le père est inconnu ou que celui-ci ne reconnaît pas son enfant, comme a pu le faire le fonctionnaire Yassi-Dagan[196], c'est la mère, seul parent identifiable par nature, qui a la charge de l'enfant et qui peut donc lui transmettre son statut. Dans un procès pour sorcellerie, il est fait mention d'une fille et de sa mère[197]. Le père est absent dans une situation très grave, ce qui amène raisonnablement à penser que la mère élève seule son enfant. Le fait que ce soit la mère qui subit l'ordalie pour le compte de sa fille montre bien l'existence d'un lien fort entre ces deux individus, d'autant plus que cela relève d'une procédure juridique. Par conséquent, ce lien a une nature juridique.

---

[193] LAPO 18, p. 197, n°1023 = *ARM* II 94.
[194] Voir plus haut, p. 46-50.
[195] Par exemple, LAPO 18, p. 207, n°1036 = *ARM* III 35.
[196] Interprétation de J.-M. Durand de LAPO 18, p. 498, n°1265 = *ARM* X 104.
[197] *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.

Nous remarquons que le statut de la mère est aussi pris en compte pour définir le statut d'un enfant, même si son père est connu. C'est ainsi que nous pouvons interpréter *ARM* XIII 141 : « leur mère est bien sœur de Mâšum, non une servante du palais. (…) Leur père, de plus, est un particulier »[198]. Il s'agit ici du rapport d'un fonctionnaire mentionnant une erreur dans la gestion de serviteurs. Deux enfants ont été considérés, par inadvertance, comme des esclaves. En effet, ce sont des individus libres puisque leur mère l'est. Nous voyons donc que la première objection à leur statut d'esclave est le statut de la mère. Le statut du père intervient plus loin dans la lettre mais est accompagné du terme « de plus », ce qui signifie qu'il n'était pas indispensable à l'identification des enfants. Cependant, l'importance donnée au statut de la mère peut venir du fait qu'il est question, ici, de savoir quels sont les liens entre Mâšum et ces enfants, ce qui rend le recours à l'existence du père superflu car il n'est que le beau-frère alors que la mère est la sœur de Mâšum.

En résumé, le statut libre d'un des deux parents, quel qu'il soit et tant qu'il est reconnu, suffit à accorder à un enfant le même statut juridique. De ce point de vue, les enfants sont donc affiliés à leurs parents, aussi bien à leur père qu'à leur mère.

2. L'enfance

Nous tâcherons, ici, de décrire la vie d'un enfant, comment elle se déroule et quelle éducation est attribuée à ce futur adulte.

Il est difficile d'estimer le nombre moyen d'enfants par famille. Dans son article portant sur la famille mésopotamienne du IIe millénaire, J.-J. Glassner évoque une moyenne de deux à trois enfants[199]. Dans *ARM* XIII 141, nous apprenons l'existence de « deux

[198] LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.
[199] Glassner, 1994, p. 142.

enfants » issus d'une même famille[200]. *ARM* VIII 25 mentionne également deux frères, « fils de Balami-namhu »[201]. Nous pourrions lister les différents textes où nous trouvons des mentions de frères et sœurs, mais nous ne pourrions guère en trouver plus de deux, voire trois quand il est question des « frères »[202] d'un individu. Ces chiffres ne signifient pas pour autant qu'il n'y a que deux enfants au sein d'une famille puisque ne pas mentionner les autres ne veut pas dire qu'ils n'existent pas. De plus, la documentation fait plus rarement mention des filles ou sœurs et il ne faudrait pas les oublier. Il nous est donc difficile d'établir le tableau de la composition moyenne d'une famille du royaume de Mari.

La naissance est un évènement délicat. L'accouchement peut rencontrer des difficultés. Dans une lettre, l'auteure se défend d'avoir fait tout son possible pour aider une femme à mettre au monde son enfant, mais celui-ci est mort-né[203]. Un autre texte mentionne des nourrissons morts à la naissance : lors d'un rêve divinatoire, des prophètes conseillent de « parler aux nourrissons mort-nés ». Il pourrait s'agir, ici, d'enfants mariotes décédés prématurément pour lesquels Zimrî-Lîm doit faire « une moisson de bien-être ». S'agit-il de faire la moisson pour prévenir d'une famine ? Ou bien est-ce une expression désignant un culte royal spécifique rendu aux mort-nés ? Dans le premier cas, cela signifierait qu'il existe un risque élevé de mort infantile résultant de mauvaises conditions de vie. Dans le second cas, cela montrerait le caractère spécifique des mort-nés : ils seraient ainsi à la charge du roi lors du *kispum* car les particuliers n'auraient pas la possibilité de pourvoir aux besoins de ces défunts[204]. De plus, selon l'hypothèse de J.-M. Durand, on

[200] LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.
[201] *ARM* VIII, p. 47, n°25.
[202] LAPO 17, p. 386, n°662 = *ARM* XIV 50.
[203] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[204] Le roi peut prendre en charge le *kispum* des morts anonymes de son royaume (Durand, 2008, p. 612).

examine « les traits » du nourrisson afin d'y détecter des anomalies pour savoir s'il peut vivre et s'il n'est pas difforme[205].

Un enfant doit également être nommé[206]. Nous ne savons pas à quel moment il reçoit son nom. Lors des recensements, les bébés encore « au sein » ne sont même pas individualisés (ils sont cités avec leur mère et, ensemble, ne comptent que pour un) ; quant aux jeunes sevrés, ils sont également associés à leur mère et ne sont pas nommés[207]. Etant donné la forte mortalité infantile, les parents attendent peut-être d'être sûrs que leur enfant vive avant de lui donner un nom. Cette supposition rejoindrait l'hypothèse d'un culte royal pour les mort-nés, car sans nom, il ne peut y avoir de *kispum*. D'autant plus que le nom semble donner une identité à la personne : il est facile de constater que ce nom peut changer au cours de l'existence, c'est-à-dire qu'au moment où la personne change de rôle, elle obtient un nouveau nom en adéquation avec sa nouvelle vie et donc, sa nouvelle identité[208]. Nous voyons ainsi que le nom revête une signification. Cela est démontré par *ARM* XXVI 239 où il est question de baptiser une fillette « Tagîd-Nawûm »[209] qui se traduit par « la steppe est devenue bonne » et qui promet l'apaisement de la rébellion des nomades[210]. Il est également possible qu'une cérémonie ait lieu à la naissance, voire au moment de l'imposition du nom, consistant à présenter le nouveau-né à la famille et aux dieux en le plaçant sous une couverture[211]. Cela est attesté pour le fils d'un haut fonctionnaire, mais il n'est pas improbable que les particuliers en fassent de même, à plus

[205] Interprétation du texte LAPO 16, p. 146, n°38 = A.1146 : Durand, 2008, p. 602-602.
[206] Voir les analyses et les hypothèses de l'imposition du nom à Mari dans Durand, 2008, p. 603-605.
[207] Lion, 1997, p. 115-117.
[208] Durand, 2008, p. 603.
[209] *ARM* XXVI/1, p. 480, n°239.
[210] Zimrî-Lîm doit affronter une rébellion benjaminite au début de son règne (LAPO 17, p. 420-422).
[211] Durand, 2008, p. 605-606.

petite échelle, puisque les parents veulent certainement intégrer leur enfant dans leur communauté et demander la protection des dieux[212].

En s'appuyant sur les documents de recensement des familles déportées, nous remarquons que les Mariotes divisent les enfants en plusieurs catégories : les nourrissons (*tur-gaba*), les jeunes enfants sevrés (*tur* pour les garçons, *mí-tur* pour les filles), les petits enfants (*tur-tur* ou *mí-tur-tur* associés à un nom) et enfin les enfants ou adolescents (*tur* ou *mí-tur* associés à un nom)[213]. Ici, il ne s'agit pas d'enfants appartenant au royaume de Mari, mais nous disposons de la vision mariote de ces enfants. Nous pouvons donc supposer que cette division s'applique aussi pour les enfants du royaume. Celle-ci peut, en partie, être expliquée par les capacités de travail ou guerrières. Ainsi, un enfant au sein et un enfant tout juste sevré, leur distinction ne tenant qu'à la possibilité de séparer ou non l'enfant de sa mère-nourricière, sont trop jeunes pour ces deux tâches. Ensuite, un petit enfant est peut-être capable d'effectuer des tâches domestiques voire des corvées. Enfin, le groupe plus âgé pourrait correspondre aux jeunes individus pouvant partir en guerre, ou bien, capable d'effectuer des tâches plus compliquées que celles des petits enfants.

En ce qui concerne l'apprentissage, nous pouvons faire quelques suppositions. D'abord, il est possible que certains enfants aient appris à lire et parfois à écrire. Nous disposons de lettres de particuliers[214], bien que celles-ci aient pu être dictées à un scribe professionnel. De plus, des tablettes de type lenticulaire ont été mises au jour dans une maison de Mari[215]. Cette forme de tablette est caractéristique des tablettes servant à apprendre l'écriture même si on ignore exactement à quoi elles servaient (de brouillon ? de

[212] Cette protection divine est aussi demandée au travers des noms donnés (voir plus haut, p. 31-32).
[213] Lion, 1997, p. 114-117.
[214] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110 ; LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[215] La maison « aux Tablettes », du chantier K, détaillée plus bas, p. 68 et voir Margueron, 2004, p. 455.

modèle ?). En effet, il est plus facile de fabriquer une boule d'argile aplatie pour pratiquer l'écriture, sans cesse recyclée, plutôt que de faire une tablette habituellement rectangulaire[216]. Ces tablettes n'ont pas encore été publiées et il nous est donc impossible d'en étudier le contenu bien que, grâce à l'existence de ces tablettes lenticulaires, nous pouvons supposer qu'il y avait au moins des exercices de niveau élémentaire. Cette phase d'apprentissage correspond à la prise en main du calame, un roseau taillé, tenu au creux de la main et servant à marquer les signes cunéiformes sur l'argile, ainsi qu'à la mémorisation des différents signes grâce à des listes de signes à recopier ou à l'écriture de noms-propres. Le niveau avancé correspond à l'apprentissage de listes lexicales et à la copie de textes littéraires ou juridiques[217]. Malgré la présence de ce matériel au sein d'un bâtiment, nous ne pouvons en conclure qu'il s'agit d'une école. Les assyriologues ne s'accordent pas sur l'existence de l'EDUBBA, terme sumérien signifiant « maison des tablettes », qui correspondrait à une forme institutionnelle de l'école. Selon A. George, le roi d'Ur III, Šulgi (XXIème siècle), aurait adapté cette institution afin de former une bureaucratie[218]. Sans remettre en cause l'existence de l'EDUBBA, mais celle-ci ayant avant tout des origines familiales, Charpin suppose que l'apprentissage de l'écriture se fait principalement à domicile, chez soi ou chez un scribe[219]. Dans tous les cas, les spécialistes s'accordent à dire qu'il n'existe plus d'EDUBBA à l'époque paléo-babylonienne. Aucune trace archéologique ne relève la présence de lieu réservé à l'enseignement et nous pouvons donc présumer qu'il en est de même pour cette habitation de Mari. Il s'agirait donc, plutôt, de la maison d'un scribe ou de celle d'un élève qui fait venir son maître d'apprentissage chez lui. Nous pouvons ainsi

216 Sur les tablettes lenticulaires, voir Pearce, 2006, p. 2268. Il existe une étude des tablettes scolaires de la maison d'Ur-Utu à Sippar (Babylonie) : Tanret, 2002 et Faivre, 2001, p. 830-831.

217 Charpin, 2001b, p. 267.

218 George, 2001.

219 Charpin, 2008b, p. 70-77.

déduire qu'il est possible d'apprendre l'écriture et supposer qu'il s'agit d'enfants, considérant ce que l'on sait de l'EDUBBA[220]. Néanmoins, nous ignorons dans quelle proportion cela était possible. D. Charpin juge que les personnes capables de lire, et en moindre proportion d'écrire, sont plus nombreuses en Mésopotamie que ce qu'on pourrait penser habituellement. En dehors des scribes, la famille royale et les personnalités importantes du royaume possèdent sûrement cette capacité. Dans les couches plus populaires, les marchands ont également quelques notions, mais ils ne seraient pas les seuls[221]. Les femmes, non plus, ne sont pas exclues de ce savoir[222]. Dans son dossier sur l'écriture, D. Charpin analyse également la situation à Mari. Les administrateurs, les militaires, les devins et les rois n'étaient pas des illettrés[223]. Mais il signale surtout la capacité d'une partie de la population à lire des inscriptions publiques comme celles sur les statues en procession[224].

D'autres savoirs sont transmis aux enfants, notamment le métier. En premier lieu, cet apprentissage peut se faire au sein de la famille. Par exemple, *ARM* I 55 indique qu'un homme occupe « un poste aux côtés de son père » qui est « surveillant des troupeaux »[225]. Nous avons, ici, la mention explicite d'un fils travaillant avec son père qui serait donc apte à lui apprendre les ficelles du métier. Cela peut s'avérer d'autant plus vrai que le métier requiert un savoir bien particulier. En effet, nous savons que la fonction de « contrôleur de l'irrigation » peut être occupée par plusieurs membres d'une même famille : Šallurum et ses fils[226] ou Ili-Šakim et ses frères[227]. Bien que ce soit le poste d'un fonctionnaire, la même

220 Les écoliers de l'EDUBBA sont appelés « enfants de l'école » (Charpin, 2001c).
221 Charpin, 2008b, p. 31-41.
222 Charpin, 2008b, p. 50-51.
223 Charpin, 2008b, p. 41-50.
224 Charpin, 2008b, p. 57.
225 LAPO 16, p. 164, n°45 = *ARM* I 55.
226 Finet, 1990, p. 149.

logique peut s'appliquer pour d'autres métiers. Il n'est d'ailleurs pas surprenant, et cela semble plutôt logique, que des enfants vivant auprès de leurs parents acquièrent plus facilement le savoir-faire familial, plutôt que des connaissances propres à d'autres branches d'activités que celle à laquelle leur famille appartient.

En second lieu, l'apprentissage peut être extérieur au cercle familial restreint. Un fonctionnaire avait à sa charge deux de ses neveux ou nièces qui étaient les enfants de sa sœur. Ces derniers sont comptabilisés comme des serviteurs à la mort du fonctionnaire[228]. Cette anecdote laisse transparaître la possibilité, pour des parents, d'envoyer leurs enfants vivre dans une autre maison. Le fait qu'ils aient été associés à des serviteurs montre que ces enfants ont une capacité productive et que, peut-être, ils l'exerçaient auprès de ces serviteurs. Ces derniers, en tant que membres d'une maison privilégiée, possèdent parfois un savoir particulier, savoir pouvant être transmis à des enfants.

Enfin, nous pouvons nous questionner sur la considération portée aux enfants d'une même famille. Dans la correspondance, lorsque l'expéditeur juge que le destinataire et lui-même sont égaux, il emploie le terme de « frère ». Cela est courant dans la correspondance royale quand deux souverains sont de même importance[229] et nous le voyons également dans la correspondance privée. Dans les deux lettres qu'Habdu-Malik envoie à Iddiyatum pour décider du mariage de leurs enfants, il se considère dans la première comme son « frère » et dans la seconde, comme son « fils »[230]. Nous voyons que leur rapport a changé : il n'est donc pas question de liens du sang mais d'un rapport de domination. Un fils étant sous l'autorité de son père, nous pouvons en déduire que, dans la dernière lettre, Habdu-

[227] LAPO 17, p. 638, n°828 = *ARM* XIV 16 et p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
[228] LAPO 18, p. 199, n°1026 = *ARM* XIII 141.
[229] Lafont (S.), 1998, p. 566.
[230] Durand, 2001. Pour l'étude du mariage grâce à ces deux textes, voir plus haut, p. 37-41.

Malik se place dans une position inférieure à celle d'Iddiyatum. Sa position n'est pas la même dans la première lettre puisque le terme n'est pas le même et, si Habdu-Malik ne se considère pas inférieur en premier lieu, il ne peut se voir que supérieur ou égal à son correspondant. Des deux propositions, c'est la dernière la plus logique. En effet, s'il avait voulu exposer sa supériorité, il se serait appelé « père » ou « seigneur »[231] ; or le terme simple de « frère » ne semble pas contenir de notion de rapport de force. L'auteur indique ainsi leur égalité. Dans sa première lettre, Habdu-Malik s'adresse à son confrère : ils sont tous les deux « chefs des marchands », ce qui expliquerait ce rapport égalitaire et l'utilisation du mot « frère ». Tandis que, dans la seconde lettre, Habud-Malik considère Iddiyatum comme son supérieur, probablement parce qu'Iddiyatum lui a accordé la faveur du mariage et que c'est Habdu-Malik qui est en position de demandeur. Pour résumer, si le terme de « frère » implique une notion d'égalité, nous pouvons penser que les frères d'une même famille sont traités équitablement.

Or, le frère aîné doit être dissocié du frère cadet. Dans le contrat d'adoption *ARM* VIII 1, l'adopté est considéré comme « le fils aîné ». Les enfants issus de l'union des deux adoptants ne peuvent évincer l'adopté de son statut. Ses frères d'adoption sont appelés « frères cadets ». Le frère aîné a donc un statut privilégié au sein d'une famille. Cela se confirme quand le partage de l'héritage est abordé dans ce texte : l'adopté, considéré comme « fils aîné », « prendra double part » tandis que « ses frères cadets partageront entre eux à parts égales »[232]. Selon les mots akkadiens employés, Georges Boyer en conclut que les

[231] Par exemple, une femme peut désigner son époux comme son « seigneur » (LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110, note c)) ; Lafont (S.), 1998, p. 566.
[232] *ARM* VIII, p. 3, n°1.

cadets se partagent le tiers de l'héritage et l'aîné obtient le reste, c'est-à-dire les deux tiers[233]. L'égalité entre frères ne semble donc pas évidente, l'aîné étant favorisé.

Les rapports entre frères et sœurs sont plus difficiles à cerner. Dans une lettre, une femme écrit à son frère en se nommant « sœur ». Dans cette même lettre, elle appelle son époux « mon seigneur »[234]. Or, ce n'est pas ainsi que la sœur interpelle son frère. De plus, si elle avait voulu indiquer son infériorité, elle aurait pu se désigner comme « sa servante », ce qui n'est pas le cas. A priori, nous ne pouvons déceler dans cette lettre un quelconque rapport de domination. Néanmoins, dans le contrat d'adoption précédemment cité, les filles sont exclues de l'héritage. Leur absence n'est pas anodine et, bien que ces dernières reçoivent des biens familiaux d'une façon ou d'une autre (lors de leur mariage notamment), cela signifie qu'elles ont un statut à part, voire inférieur. Il ne faut pas oublier que la société mariote est patriarcale. En dehors de cette différence de statut, nous pouvons également nous demander si l'éducation des enfants est genrée. Pour cette question, il faut se référer à l'exposé concernant le travail domestique énoncé plus bas : sans que les limites soient clairement définies, nous pouvons supposer une répartition sexuée des tâches domestiques[235]. Cela aurait pour conséquence une éducation différentielle entre filles et garçons.

[233] *ARM* VIII, p. 182.
[234] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
[235] Voir plus bas, p. 79-81 et p. 82.

Deuxième partie

Le cadre matériel de la vie et les moyens de subsistance

A. La maison : cadre de la vie quotidienne de la maisonnée

Les particuliers du royaume de Mari vivent au sein d'un foyer : c'est une habitation caractérisée par des aspects matériels et par des activités économiques en son sein. Les différents biens constitutifs de la maison peuvent être soumis au principe de propriété.

1. Un lieu de vie

La maison est avant tout un espace privé. Dans la lettre d'un serviteur, Altiš-qallu, à Yasmah-Addu, l'expéditeur relate ses mésaventures avec un autre fonctionnaire[236]. Tous deux convoitent la même femme, Qabiṣatum ; l'un parvient à la cacher tandis que l'autre tente de la trouver. Altiš-qallu reproche notamment au deuxième fonctionnaire d'être « entré (comme) dans sa maison » dans le lieu qu'il soupçonnait être la cachette de cette femme. Cette expression témoigne du caractère privé de la maison puisque l'entrée d'un étranger dans cette maison est différente de l'entrée du propriétaire. Toute personne voulant entrer dans une maison qui n'est pas sienne doit y être invitée, tout comme le démontre le geste d'accueil du baiser cité plus haut[237].

La maison est aussi un espace construit. Elle a fait l'objet d'études pour toutes les régions du Proche-Orient ancien[238] mais malheureusement, il n'existe que très peu de sources archéologiques concernant les habitations privées dans l'espace spatio-temporel qui nous intéresse[239]. Néanmoins, les sources épigraphiques fournissent aussi des informations sur ce sujet. Les habitations sont faites de briques : « les briques de cette maison »[240]. Ces briques sont en argile crue séchée au soleil comme la majorité des constructions

[236] LAPO 16, p. 212, n°83 = A.3935 + M.7557 ; également publiée dans Joannès, 1992.
[237] Voir plus haut, p. 38.
[238] Battini, 2009.
[239] Les chantiers de fouilles F, G et K du site de Tell Hariri (Mari) ont permis de mettre au jour seulement deux grandes résidences de l'époque amorrite, mais qui ont pu être habitées par des fonctionnaires ce qui les exclurait du champ de notre étude, et une maison urbaine (Margueron, 2004, p. 452-458)
[240] *ARM* XXVI/1, p. 499, n°243.

mésopotamiennes : le palais de Mari[241], par exemple. Ce procédé peut être appliqué aux maisons des particuliers puisque l'habitation décrite dans *ARM* III 71 semble posséder le défaut des édifices en briques crues : une certaine fragilité. Une personne aurait « percé la cloison » d'une maison[242], ce qui est tout à fait possible avec des murs d'argile séchée. Le cas d'un cambrioleur passant à travers le mur d'une maison est également mentionné dans les textes de loi[243]. Les restaurations de bâtiments doivent donc être régulières. La construction d'une maison n'échappe pas au côté religieux présent dans de nombreux pans de la civilisation mésopotamienne. La maison en ruines citée dans *ARM* XXVI 243 est « maudit[e] » par la « divinité » [244], celle-ci ayant déjà averti les êtres humains, par le biais d'un rêve, de ne pas la restaurer[245]. Pour contrer le mauvais sort, la maison doit être comblée (« on doit verser de la terre à l'intérieur de la zone d'habitation et dans les fondations en brique ! »), et les briques doivent être évacuées de la ville (« je ferai enlever les briques de cette maison et je les ferai porter par devant le mur (de la ville) »). Les individus expliquent des incidents de la vie quotidienne, comme l'écroulement d'un bâtiment, par des volontés divines et craignent également l'expression de ces volontés sur leur quotidien d'où l'éloignement, en dehors d'une zone d'habitat, de ces briques. Les autres informations sur la construction et l'architecture des maisons sont lacunaires. Si nous revenons à l'histoire de Qabiṣatum qui doit se cacher d'un fonctionnaire, nous apprenons qu'il existe des greniers puisqu'elle s'y réfugie et qu'ils sont en hauteur, ce qui permet de les mettre à l'abri des animaux : pour

[241] Margueron, 2004, p. 433.
[242] LAPO 18, p. 235, n°1061 = *ARM* III 71.
[243] Villard, 2009, p. 34-35 et CH § 21 dans Finet, 2004, p. 54-55.
[244] *ARM* XXVI/1, p. 499, n°243.
[245] *ARM* XXVI/1, p. 476, n°234 : « (…) a vu ce (rêve) : voici (ce que disait) le dieu : « Ne (re)construisez pas cette maison en ruines. Si cette maison est (re)construite, je la ferai tomber dans le fleuve. » »

pouvoir atteindre le « grenier », les assaillants ont recours à une « échelle et [un] grappin »[246].

Nous allons maintenant nous attarder sur les données archéologiques que nous possédons et qui nous permettent d'avoir une image plus précise de la maison mariote. La maison dite « des Tablettes » est une maison urbaine située à l'est du palais[247]. De plus, elle est mitoyenne à une autre demeure. Toutes les deux sont longées, à l'est, par une rue de sens nord-sud[248]. Elles ont chacune une superficie d'environ 170 m² au sol. J.-C. Margueron suppose un étage en s'appuyant sur la profondeur des fondations[249]. Néanmoins, les archéologues n'ont pas trouvé d'escaliers et la faible épaisseur des murs contredirait cette hypothèse. En ce qui concerne l'organisation de l'espace, les deux maisons ont un plan de type centré. La maison « aux Tablettes » comprend au moins 8 pièces dont les usages n'ont pas été identifiés. Celles-ci sont pavées de dalles d'argile cuite[250]. La maison a fourni quelques céramiques[251] et un lot important de tablettes qui ne sont pas encore publiées mais qui sont datées de l'époque amorrite. Certaines d'entre elles sont de formes lenticulaires ce qui est typique des méthodes d'apprentissage de l'écriture[252].

La Grande Résidence orientale, située sur le chantier G, mesure probablement 80 mètres de côté, ses limites n'étant pas encore totalement dégagées. Elle possède vraisemblablement un étage. L'intérêt de cette résidence est de pouvoir dégager dans son plan une cour[253] accolée à une salle allongée[254]. Ce type d'organisation, qui est

---

246 LAPO 16, p. 212, n°83 = A.3935 + M.7557.
247 Elle est située au chantier K (voir annexe n°5).
248 Le plan de ces deux maisons se trouve en annexe n°7, a).
249 Margueron, 2004, p. 455.
250 Voir la photo du chantier de la maison en annexe n°7, b).
251 Pour des exemples de mobilier qu'on peut trouver dans une maison, voir plus bas, p. 70-71 et annexe n°10.
252 Voir plus haut, p. 59-61 et voir Pearce, 2006, p. 2268.
253 Pièce n°5 sur le plan visible en annexe n°7, c).

caractéristique du IIe millénaire, laisse entrevoir une salle de réception[255]. La Grande Résidence occidentale a, quant à elle, un plan beaucoup plus irrégulier[256]. Elle a donc été construite en plusieurs étapes. Ces deux résidences posent le problème de leur habitation. En effet, elles ont une superficie très importante, la première étant même plus grande que le Petit Palais Oriental. Ce dernier bâtiment servait de résidence à Asqudum, un devin privilégié de Zimrî-Lîm, qui possédait une grande maisonnée[257]. Ces résidences ont donc pu loger ce même type de personne ce qui les exclurait de notre étude, à moins qu'elles ne soient la propriété de riches particuliers.

Ce sont les seules informations que nous pouvons tirer de l'archéologie sur les habitations privées[258]. En ce qui concerne les sources écrites, nous disposons de quelques contrats mentionnant les superficies des maisons. La plus petite d'entre elles mesure « 1 *sar* ½ »[259] soit près de 53 m², les deux autres ont une superficie de « 5 *sar* »[260] (177 m²) et de « 7 *sar* »[261] (247 m²). Néanmoins, ces trois bâtiments sont passés aux mains du même personnage, Yarîm-Addu, qui est probablement l'un des chefs nomades en fonction sous Yasmah-Addu[262]. D'une part, il est impossible de connaître la fonction de ces bâtiments, d'autre part, les superficies doivent être prises en compte selon le rang de leur propriétaire. Bien que l'une de ces constructions rappelle la superficie des maisons découvertes à Mari[263],

[254] Pièce n°4 (annexe n°7, c)).
[255] Margueron, 2004, p.454.
[256] Plan en annexe n°7, d).
[257] Margueron, 2004, p. 449-450.
[258] A Terqa, des constructions de l'époque amorrite ont été mises au jour mais ce sont des bâtiments administratifs (Rouault, 2001, p. 7).
[259] *ARM* VIII, p. 11, n°4 + p. 35, n°18.
[260] *ARM* VIII, p. 27, n°13.
[261] *ARM* VIII, p. 19, n°8.
[262] Villard, 2001, p. 78-79.
[263] 170 m² (voir plus haut, p. 68).

il nous est impossible, à l'heure actuelle, d'affirmer quoique ce soit sur la surface de l'espace domestique.

La maison est bien plus qu'une construction, elle est également meublée et elle permet d'entreposer des objets nécessaires à la vie quotidienne. Nous pouvons donc nous poser plusieurs questions par le biais du point de vue matériel : comment dorment les Mariotes ? Comment mangent-ils ? Comment se vêtent-ils ? Comment se lavent-ils ? Comment se distraient-ils ? Les réponses que nous allons tenter de donner resteront très partielles à cause du manque d'informations que nous offrent les sources.

Nous pouvons, par exemple, répondre très difficilement à la première question. Les archives royales mentionnent un lit pour le roi[264] et également chez des fonctionnaires[265]. Bien que nous ne puissions pas en déduire qu'il en est de même chez les particuliers, leur couche pouvant se traduire par un autre type de mobilier, certains bénéficient d'un confort calquant le mode de vie des fonctionnaires. En effet, des maisons de notables locaux peuvent être réquisitionnées pour loger des personnalités importantes[266] ou des gouverneurs, ce qui démontre que des maisons de particuliers peuvent satisfaire aux exigences de confort équivalentes à une position sociale élevée. Ainsi, si nous nous permettons de transposer, dans une moindre mesure, le type de mobilier d'une maison de fonctionnaire à une maison de simple particulier, celle-ci peut donc posséder un lit, de quoi s'asseoir[267], divers récipients comme des « marmites » et des « vases »[268] et sûrement bien d'autres objets dont nous n'avons pas trace puisqu'il ne semblait pas utile de les

[264] LAPO 16, p. 258, n°124 = *ARM* XVIII 26.
[265] *ARM* XXVI/1, p. 579, n° 280.
[266] LAPO 16, p. 298, n°163 = *ARM* II 87.
[267] *ARM* XXVI/1, p. 575, n°276, note d) : « pendant que… tu resteras continuellement assis ».
[268] M.5206 et M.13013, dans Villard, 2001, p. 126-127.

mentionner[269]. Certains textes mentionnent effectivement ce type d'objets pour les particuliers : une « coupe »[270], une « table », un « siège » et des « jarres de stockage »[271]. L'archéologie a permis de mettre au jour quelques récipients dans les habitations de Mari de l'époque amorrite. Selon les spécialistes, les formes de ces céramiques montreraient un penchant pour le style babylonien[272].

Nous savons également que le foyer nécessaire à la cuisine est alimenté par du bois. *ARM* XXVI 253 fait état d'une ordalie pour une accusation de sorcellerie[273]. Une femme jure qu'elle n'a pas apporté de « bois ensorcelé, ni ne l'a fait manger » à sa victime « sous forme de pain, de nourriture, de bière ou de quoi que ce soit », c'est-à-dire qu'elle n'a pas ensorcelé le bois utilisé pour la cuisson des aliments. L'huile peut également être utilisée pour se chauffer ou s'éclairer[274].

Nous disposons aussi de quelques mentions d'effets personnels, notamment en ce qui concerne les habits. Ainsi, dans *ARM* XXVI 254, un homme dit être le propriétaire de « 2 habits et [de] 3 chemises »[275] et dans *ARM* X 110, une femme réclame « une chemise de tailleur », c'est-à-dire confectionnée par un professionnel, pour son mari[276]. Nous savons que les habits d'une divinité peuvent être de couleurs différentes[277] et qu'un bel habit doit avoir une frange[278]. Nous pouvons supposer que les techniques de teintures sont connues par les artisans vendant leurs produits aux particuliers et que, étant donné le caractère

---

269 L'inventaire des maisons ne semble porter que sur des objets de valeurs.
270 LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
271 A.317 dans Michel, 1994, p. 285-286.
272 Margueron, 2004, p. 455. Un visuel de ces récipients se trouve en annexe n°10.
273 *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.
274 Lion, 2001a ; *ARM* XXVI/1, p. 162, n°29 : « il n'y a pas d'huile et il se met à faire froid ».
275 *ARM* XXVI/1, p. 533, n°254.
276 LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
277 LAPO 16, p. 270, n°132 = *ARM* XVIII 11 : « couleur pourpre ; (…) couleur bleue ; (…) couleur noire ; (…) teintes en jaune ».
278 LAPO 16, p. 271, n°133 = *ARM* XVIII 6 : « il doit être pourvu d'une frange pour être élégant ».

symbolique de la frange[279], celle-ci soit présente également sur au moins un des vêtements que possède un particulier. Il semble également que les individus portent des ceintures auxquelles ils attachent leur bourse. Dans le contrat *ARM* VIII 11, les anciens propriétaires du champ transmis reçoivent chacun une « ceinture-*nêbehum* »[280]. Comme l'a démontré Dominique Charpin, le terme *nêbehum* désigne à la fois une compensation financière et « un élément du vêtement auquel on attache une bourse, donc un endroit où l'on conserve de l'argent »[281]. Les individus s'équipent aussi d'autres objets. Dans une lettre adressée à un administrateur du palais, un personnage important, mais qui n'est pas un fonctionnaire, demande que lui soient envoyés « 1 litre d'huile parfumée ; 1 sac de cuir ; 1 outre et 1 paire de souliers » pour un voyage[282]. Cet homme a donc besoin de quoi pouvoir transporter ses affaires, de chaussures pour supporter le trajet et d'huile qui semble être un élément participant à l'hygiène des individus.

En ce qui concerne les distractions, aucune mention de matériel de loisir pour les particuliers n'a été relevée jusqu'à présent. Néanmoins, il n'est pas nécessaire d'avoir un jeu matériel pour se distraire et lorsqu'un serviteur écrit à son roi au sujet de l'armée, il précise que tout va bien et que « ce n'est que rires et chansons » au sein de la troupe[283].

2. Une unité économique

Quelques textes renseignent sur la définition d'une maison dans le royaume de Mari. L'épouse de Zû-Hadnim décrit sa maison comme un ensemble de biens. Dans sa maison, sont « compris servantes, serviteurs, tous biens mobiliers et tout ce qui est bovins et

---

279 En Mésopotamie, la frange est parfois utilisée lors de la conclusion de contrat, comme un mariage. A l'inverse, lorsqu'un contrat était rompu, comme lors d'un divorce, on coupait les franges des vêtements (voir Charpin, 2008b, p. 133).
280 *ARM* VIII, p. 23, n°11 ; réédité dans Charpin, 2010, p. 23-25.
281 Charpin, 2010, p. 29-32.
282 LAPO 16, p. 358, n°223 = *ARM* XVIII 37.
283 LAPO 17, p. 200, n°577 = *ARM* II 118.

ovins »[284]. Un autre texte, non publié mais cité en note, mentionne ce même ensemble avec un ajout, le « grain » : « Je n'ai trouvé ni domesticité, ni bœufs ou moutons, ni grain. Je n'ai rien trouvé ! Je suis entré dans une maison vide, dans une ruine vide »[285]. Nous voyons bien ici que ce qui semble relever d'une production (l'élevage et le grain) et d'une main-d'œuvre (la domesticité) est une composante de la maison. Nous pouvons en déduire que celle-ci est une unité économique, comme l'a déjà démontré Sophie Lafont[286], c'est-à-dire qu'elle présente des activités de production, de transformation et de consommation.

a) Les activités : élevage et agriculture

En premier lieu, nous nous intéresserons aux activités de production. Celles-ci se répartissent en deux groupes : l'élevage et l'agriculture[287].

Trois espèces d'animaux sont majoritairement concernées : les bœufs, les moutons et les ânes[288]. *ARM* XIV 26 relate les paroles de particuliers qui sont empêchés de se déplacer à cause de leurs troupeaux : « si nous allons à Mari pour le présent, nos bœufs et nos ânes resteront ici sans soins »[289]. Ces hommes ont donc des animaux en leur possession et ils sont chargés de leur entretien. L'élevage est donc une activité qui exige du temps et de l'énergie et qui s'avère nécessaire puisque les particuliers, précédemment cités, en viennent à décliner une invitation du roi. Néanmoins, l'élevage de bovin pourrait être réservé à certaines catégories de la population. *ARM* IV 80 précise qu'il s'agit « des bœufs et des moutons (…) des notables »[290], tandis qu'*ARM* III 71 mentionne les « bovins » et les

[284] LAPO 18, p. 190, n°1020 = *ARM* XIV 56.
[285] A.818 dans *ARM* XXVI/1, p. 476, note a).
[286] Lafont (S.), 2010.
[287] Il existe un autre type de production domestique : l'artisanat. Néanmoins, puisque cette production est avant tout destinée à la vente, et non pour une consommation directe du foyer, nous en parlerons ci-dessous dans le sous-chapitre « Apporter des ressources au foyer – Vendre un travail », p. 96.
[288] Il n'est pas fait mention d'autres animaux, mais pour la question du porc, voir plus bas, p. 84.
[289] LAPO 18, p. 144, n°995 = *ARM* XIV 26.
[290] LAPO 17, p. 478, n°729 = *ARM* IV 80.

« ovins »[291] d'un homme qui a accès au gouverneur. Cette information, quant au statut des propriétaires de bœufs, est à relativisée puisqu'elle peut être biaisée par la provenance de nos sources : l'administration du royaume dont le contact avec la population reste partiel. Les bœufs peuvent servir à tirer des charrues[292] et des chariots, ce qu'indique *ARM* IV 79 qui fait également mention de la bonne réputation des chariots mariotes[293]. Une autre lettre précise que « les ânes et les chariots » sont « la force » du pays de Mari[294]. *ARM* I 75 mentionne des gens dont le déplacement se fait sur des chariots car ils « sont épuisés »[295]. Ces chariots sont peut-être tirés par des bœufs ce qui montre l'utilité de ces animaux aussi bien pour le travail des champs que pour le transport de personnes.

Nous venons juste de voir qu'en plus des bovins, les particuliers possèdent des moutons. Ceci est précisé par A.3937 qui fait référence à des « moutons réquisitionnés »[296]. La question du rang social des éleveurs relève également de *ARM* IV 80 dont les explications sont données ci-dessus. Nous possédons également un texte qui concerne les moutons du Palais mais qui peut nous être utile, puisqu'il touche à la technique de la tonte qui devrait être similaire pour les moutons des particuliers[297]. Nous nous aiderons également de son interprétation par Jean-Marie Durand[298]. En premier lieu, les moutons doivent être « baignés », puis être « tondus » sans trop attendre sinon « leur laine boucle ». La tonte se fait par un procédé d'arrachage, selon le terme employé, *qaṭâpum*, qui s'emploie aussi pour la cueillette des fruits. Enfin, le produit, c'est-à-dire la laine, est remis aux personnes qui entameront sa transformation en produit consommable (étoffe).

---

[291] LAPO 18, p. 235, n°1061 = *ARM* III 71.
[292] *ARM* XXVI/1, p. 216, n°76.
[293] LAPO 16, p. 264, n°128 = *ARM* IV 79.
[294] *ARM* XXVI/2, p. 390, n°468.
[295] LAPO 17, p. 376, n°658 = *ARM* I 75.
[296] LAPO 17, p. 65, n°487 = A.3937.
[297] LAPO 17, p. 671, n°852 = *ARM* V 67.
[298] LAPO 17, p. 670-671.

Quant aux ânes, nous les avons déjà mentionnés plus haut. Ceux-ci sont avant tout utilisés pour le transport. Les Mariotes distinguent les « ânes-*lagu* » destinés au transport de personnes, dont les meilleures espèces proviennent du « pays d'Andarig »[299], et les « ânes de bât » destinés plutôt au transport de marchandises[300]. Les ânes peuvent également tirer des chars[301]. Ceux-ci permettent le transport de personnes comme l'indique *ARM* XXVI 324. Un fonctionnaire doit envoyer une femme au palais. Cette dernière veut voyager en char[302]. Le fonctionnaire demande donc à ce qu'on lui « envoie un char » et « 7 ânes de bât afin qu'on renvoie cette femme »[303]. Ainsi, ces animaux ont une fonction très utile dans la vie quotidienne.

Des champs de particuliers se situent à la périphérie des villes. C'est le cas pour Mari[304] et pour Mišlân, une ville rebelle. En effet, après sa reconquête par Zimrî-Lîm, celui-ci réquisitionne les « 160 arpents de champs, appartenant aux gens de Mišlân, en contrebas des remblais de la citadelle »[305]. Ces remblais correspondent aux rampes d'assaut utilisées pour la prise de la ville. Les champs sont donc à l'extérieur de l'enceinte de la ville mais non loin. Ces terres sont ainsi situées dans la zone appelée *salhum* et côtoient les vergers où poussent les légumes et les arbres fruitiers[306]. D'autres champs sont irrigués par canaux surélevés et parallèles au fleuve mais qui sont dans les terres. Enfin, certains sont irrigués grâce à un puits et se situent plutôt dans les prairies[307]. *ARM* VI 2 mentionne un cas

[299] LAPO 16, p. 338, n°207 = *ARM* I 132. Andarig est une ville située au nord-est de Qaṭṭunân.
[300] LAPO 16, p. 371, n°236 = *ARM* V 70.
[301] LAPO 18, p. 324, n°1145 = *ARM* X 134 + X 177 : « les ânes de son char ».
[302] Un modèle réduit d'un char de l'époque amorrite a été trouvé à Terqa (Rouault, 2001, p. 8 et fig. 8, p. 24).
[303] *ARM* XXVI/2, p. 92, n°324.
[304] LAPO 17, p. 555, n°766 = *ARM* V 86 ; voir plus bas, p. 122.
[305] LAPO 17, p. 646, n°831 = *ARM* XIII 38.
[306] Pour les différents types de terres selon l'irrigation : Durand, 1990b, p. 126-130 et voir la carte de l'irrigation des terres du Moyen-Euphrate en annexe n°4.
[307] Ce sont les « terres *daluwâtum* » mentionnées dans LAPO 17, p. 627, n°815 = *ARM* VI 3.

particulier de terres, les « terres-*nib'um* »[308]. Ce sont celles qui peuvent être inondées d'un seul coup à cause de la crue d'un fleuve, bien qu'hors d'atteinte habituellement.

Nous ne pouvons établir de moyenne quant à la superficie des champs en propriété des particuliers, mais quelques textes fournissent des mesures. En *ARM* XIII 38, un propriétaire, Yabînum, dit avoir au moins « 20 arpents de champs ». Ceux-ci ont été accidentellement réquisitionnés par le Palais sur les « 160 arpents » de terres appartenant aux habitants d'une ville rebelle[309]. Les terres de Yabînum représentent 12,5 % du total des terres confisquées. Il faut donc en conclure que Yabînum est un grand propriétaire foncier. Un autre texte fait référence à l'achat d'un champ d'« 1 arpent 15 *sar* »[310]. Ce n'est peut-être pas le seul champ que l'acheteur possède, mais il s'agit de la taille d'une terre bien délimitée puisque ses côtés sont déterminés par les champs voisins. Enfin, les soldats, en échange de leur participation militaire, reçoivent une terre à cultiver. Un texte mentionne la taille coutumière de celle-ci : « 5 arpents ». Il mentionne aussi « 3 arpents » destinés aux « habitants du pays »[311], bien qu'il soit difficile de comprendre à quelle distribution de terres du Palais cela fait référence[312]. Si nous convertissons ces données dans notre système de mesures actuel, à partir d'une équivalence admise pour la Mésopotamie du début du IIe millénaire[313], Yabînum possèderait environ 7 hectares de terres, les soldats auraient obtenu 1,8 hectare, les « habitants du pays », 1 hectare et « 1 arpent et 15 *sar* » équivaudrait à 4 057,2 m². Néanmoins, les assyriologues considèrent que les valeurs de surface ne sont pas

---

308 LAPO 17, p. 626, n°814 = *ARM* VI 2.
309 LAPO 17, p. 646, n°831 = *ARM* XIII 38.
310 *ARM* VIII, p. 11, n°3.
311 *ARM* XXVII, p. 183, n°107.
312 Il pourrait s'agir des terres louées à des particuliers puisqu'elles semblent constitutives d'un « reste » (voir plus bas, p. 88-89).
313 1 arpent = 3528 m² (Michel et Ritter, 2001) ; voir annexe n°11.

les mêmes à Mari : l'arpent devrait être plus grand qu'ailleurs[314]. Nos conversions, qui donnent un ordre de grandeur, doivent donc être relativisées.

Une lettre indique le rendement des cultures céréalières dans la ville de Ṭâbatum, au nord du royaume. Bien qu'il soit question des terres du Palais, l'information reste intéressante. « 125 *ikû* de champs » ont un rendement de « 120 *ugar* de grain »[315], soit 96 *kûr* de grain par *ikû* (arpent) de champ. Selon N. Ziegler, la conversion dans nos données contemporaines semble impossible puisque l'*ikû* de Mari est mal déterminé. Néanmoins, si nous utilisons les conversions admises en Mésopotamie, le rendement serait de 3 200 l. de grain par hectare de terrain[316].

L'orge est la céréale la plus répandue en Mésopotamie[317]. Le royaume de Mari ne fait pas exception. En effet, les nombreux textes mentionnant les « grains »[318] utilisent le terme *še'um* qui désigne avant tout l'orge[319]. Cette espèce est donc la céréale de base cultivée à Mari. Qu'en est-il des autres espèces ? Nous ne disposons pas d'informations pour la culture pratiquée par les particuliers. Cependant, *ARM* XIII 142 indique la possibilité, pour un roi, d'avoir le monopole sur une culture[320]. Yâwi-Ila, l'intendant de la maison de Yasmah-Addu à Šubat-Enlil, se plaint des remarques d'un habitant du pays lui interdisant la culture du sésame. Celle-ci est prohibée sur les champs des particuliers car elle est réservée au roi : Yâwi-Ila précise que cette interdiction ne le concerne pas car il veut mettre en culture ses « 5 arpents sur les terres du palais ». L'interdiction viendrait du « Roi » lui-même qui « a donné des ordres ». Le « Roi », ici, est Samsî-Addu. En effet, la maison de Yasmah-Addu se trouve

---

314 Ziegler, 2011, p. 20, note 21).
315 A.2157, dans Ziegler, 2011, p. 30.
316 Pour la conversion en l./ha., voir Ziegler, 2011, p. 20, note 21).
317 Lion et Michel, 2001a.
318 Par exemple, LAPO 16, p. 374, n°239 = *ARM* II 80 : « le grain (…) des particuliers ».
319 « *še'u(m)* » dans Black, George et Postgate, 2000, p. 369.
320 LAPO 17, p. 648, n°832 = *ARM* XIII 142.

sur un territoire relevant de l'autorité de son père[321]. Ce monopole ne semble pas s'appliquer sur les terres royales de Mari puisque le fonctionnaire semble avoir été pris au dépourvu et mentionne les « usages du pays ». Néanmoins, cela nous indique la possibilité, pour un dirigeant, de limiter les cultures des particuliers afin de gérer les ressources du royaume : dans le cas du sésame, les terres ont besoin de beaucoup d'eau ce qui pourrait avoir de lourdes conséquences si sa culture n'est pas limitée[322].

La culture des champs est néanmoins soumise aux aléas des catastrophes naturelles, que ce soit à cause d'une « crue » ou des « intempéries »[323], mais aussi à cause des invasions d'insectes comme les « criquets »[324]. Les particuliers peuvent ainsi subir des disettes. Dans le cas d'une « grande famine » touchant les « gens du Suhûm », ceux-ci ont parfois préféré s'enfuir. Yasmah-Addu décide donc de leur remettre du grain mais en annulant le remboursement de ce prêt et les intérêts escomptés. Cette annulation est faite sous la forme d'un engagement des autorités car un « édit » est proclamé[325]. Cette pratique consistant à prêter du grain à une population dans le besoin est courante pour l'Etat qui doit veiller au bien de ses sujets. C'est ce que nous pouvons en tirer du texte suivant : le gouverneur de Qaṭṭunân décide de « livrer » « du grain du palais » aux « habitants du district »[326]. Ces derniers le refusent par crainte de devoir rendre un intérêt. Ils préfèrent s'approvisionner ailleurs, chez des étrangers, ce que le gouverneur ne manque pas de trouver scandaleux. En effet, dans ce cas précis, l'Etat a les capacités de subvenir aux besoins de ses habitants et ce serait une honte de réclamer le grain à un autres pays. Le gouverneur

---

[321] Villard, 2001, p. 108.
[322] LAPO 17, p. 650, note e).
[323] LAPO 16, p. 362, n°230 = A.1101.
[324] *ARM* XXVII, p. 82, n°28. Une étude a été faite sur les invasions de criquets dans le royaume de Mari : Lion et Michel, 1997, p. 710-716.
[325] LAPO 18, p. 220, n°1049 = *ARM* IV 16 ; voir la définition de *šipṭum* dans Charpin, 1991, p. 10-11.
[326] LAPO 16, p. 374, n°240 = *ARM* II 81.

conseille donc au roi de ne pas exiger les intérêts et de fournir le grain en réserve. Le remboursement attendra simplement la moisson suivante.

b) La main-d'œuvre

Les individus des deux sexes participent à l'activité économique de la maison et peuvent utiliser les services d'un esclave. La question de l'âge doit également être posée.

L'homme contribue aux travaux économiques du foyer. Dans les textes cités précédemment, nous avons vu que des hommes étaient chargés de l'élevage[327]. L'agriculture aussi est l'une de ses activités car il est le corvéable type pour les moissons[328] et son rôle est de nourrir la maisonnée[329]. De plus, il est souvent appelé pour les corvées comme le montre *ARM* III 3 en précisant que ce sont des « hommes » qui sont « affectés » aux corvées[330].

La femme travaille aussi. Elle est rarement décrite comme exerçant explicitement une activité économique du foyer. Néanmoins, le fait qu'elle puisse être mise en servitude[331] indique clairement qu'elle participe à cette vie économique. Le procédé de la servitude pour endettement est basé sur le principe que la dette peut être remboursée par le travail de ces esclaves temporaires. Si une femme peut devenir esclave, c'est bien parce qu'un travail féminin existe au sein du foyer. De quel type de travail s'agit-il ? Dans le rassemblement des gens pour les corvées, il est rarement spécifié le sexe des personnes mais il est plutôt fait mention des « gens du district »[332]. Parfois c'est le terme de « petites gens »[333] qui est utilisé

---

[327] Voir plus haut, p. 73 ; LAPO 18, p. 144, n°995 = *ARM* XIV 26.
[328] Voir plus bas, p. 80 : l'analyse d'*ARM* XIV 48 fait des femmes des corvéables occasionnels ce qui, par opposition, fait des hommes des corvéables habituels.
[329] Voir plus haut, p. 46-47 ; LAPO 16, p. 365, n°232 = *ARM* XIII 150.
[330] LAPO 17, p. 601, n°798 = *ARM* III 3.
[331] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82.
[332] LAPO 17, p. 661, n°842 = *ARM* XIV 71.
[333] LAPO 17, p. 198, n°575 = *ARM* II 67.

mais on ignore s'il signifie « toute la population », des deux sexes, ou bien « enfants »[334]. Cette globalisation pourrait signifier que les femmes sont également concernées par le travail des champs notamment, ce qui supposerait qu'elles participent à la moisson de leurs propres champs. Mais un texte vient contredire cette hypothèse : *ARM* XIV 48 mentionne la réquisition occasionnelle des femmes pour le travail des champs du Palais. Un fonctionnaire se demande si elles sont « plus malhabiles qu'artisans, forgerons, tapissiers et tisserands, qui ont reçu comme corvée d'engranger [son] grain »[335]. Ainsi, les femmes ne sont pas habituées aux travaux des champs bien que le roi ne les considère pas plus maladroites que les hommes non astreints, d'ordinaire, à ce même travail. Elles ont cependant un rendement plus faible que les hommes habitués à cette corvée, puisque le fonctionnaire propose de réquisitionner des bœufs afin de pallier cette différence. Mais, la gestion d'un foyer modeste n'est pas la même que celle du Palais : ce dernier a la capacité de mobiliser un nombre conséquent de personnes dont il juge le rendement supérieur ; or, les membres d'une maisonnée préféreraient plutôt adopter la stratégie relative à leur statut économique qui est de tirer parti de la force de travail de tous, peu importe leur rendement. Il existe aussi un nom de métier souvent utilisé au féminin qui est celui de tisseuse. On retrouve cette dernière dans le palais de Mari[336] et chez Mâšum[337]. Aux côtés des tisseuses de la maison de Mâšum, se trouvent des meunières, une surveillante de troupeaux et probablement des brasseuses[338]. Hormis la surveillante de troupeaux qui montre bien qu'une femme peut s'occuper de l'élevage, les autres activités féminines relèvent de la transformation de produit. Nous l'avons vu lorsque nous avons abordé l'élevage, la laine tondue est ensuite

---

[334] LAPO 17, p. 360, note d).
[335] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[336] Ziegler, 1999, p. 30.
[337] M.5206 et M.13013, dans Villard, 2001, p. 126-127.
[338] Nous pouvons considérer que ce sont des femmes car elles sont citées avec 2 enfants, les autres enfants étant également cités avec des femmes : « [x] brasseur(s) et 2 enfants ».

remise aux tisseurs pour qu'elle devienne exploitable[339]. Il semble ici que cela relève de la même organisation. Pour qu'un foyer puisse consommer les produits qu'il a engendrés, il doit d'abord les transformer. Le fait qu'une femme réclame, dans une lettre, une « chemise de tailleur »[340] prouve l'existence de chemises non confectionnées par des professionnels, c'est-à-dire qu'elles sont « faites maison ». Ainsi, les membres d'une maisonnée et plus probablement de sexe féminin, doivent travailler la laine et le grain pour en faire des étoffes et de la farine, de l'huile ou de la bière. Il y a donc une répartition des tâches au sein d'un foyer mais les limites sont parfois floues.

L'esclavage est présent dans le royaume de Mari. Celui-ci se limite à quelques situations : celle d'être né esclave, celle d'être prisonnier de guerre et celle où la servitude est causée par un endettement, mais cette dernière semble d'office temporaire car elle est effective jusqu'au remboursement de la dette par le travail fourni. Ainsi, dans le document *ARM* II 13, il est question d' « esclaves appartenant à des soldats »[341]. Posséder un esclave revient à l'utiliser comme force de travail et nous avons vu que celle-ci peut être mise à profit au sein de la maison.

La possession d'un esclave ne semble pas systématique. En effet, dans un texte précédemment cité, des individus ne peuvent pas se déplacer à cause de leurs animaux[342]. Nous pouvons supposer que cet empêchement n'aurait pas lieu d'être s'il y avait des personnes pouvant les remplacer dans cette tâche, notamment des esclaves. Quoiqu'il en

---

339 Voir plus haut, p. 74.
340 LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
341 LAPO 17, p. 31, n°457 = *ARM* II 13.
342 LAPO 18, p. 144, n°995 = *ARM* XIV 26.

soit, c'est peut-être à cause de son prix, qui peut sembler trop élevé pour certains foyers[343], que l'esclave n'est pas présent dans chaque maison.

Le travail des enfants pour les corvées est attesté par *ARM* III 30 où le fonctionnaire dit avoir « rassemblé toute la ville jusqu'au plus petit » pour la moisson[344]. Les enfants sont donc aptes aux travaux des champs bien que nous ne disposons pas d'information sur l'âge à partir duquel ils peuvent commencer. Aucun « des deux sexes » n'est épargné par le travail. Dans son rapport, un fonctionnaire indique qu'il a demandé aux femmes et « aux enfant des deux sexes » de frapper le sol pour faire fuir les criquets[345]. Ainsi, les filles et les garçons peuvent chacun participer à l'effort économique du foyer. Mais peut-être que les activités sont déjà sexuées dès l'enfance, ce qui pourrait expliquer la précision que le fonctionnaire donne quant au sexe des personnes réquisitionnées.

Quant à la vieillesse, celle-ci entraîne sûrement l'interruption des activités à partir d'un certain moment. Ainsi, dans M.5423, lors de la mention d'un butin de guerre, les « vieillards » et les « nourrissons » sont associés dans l'énumération[346]. Les « vieillards » sont donc perçus comme étant aussi inaptes que des bébés. De plus, lors du recensement des domestiques d'un domaine de fonctionnaire, il est précisé qu'une « vieille femme » « ne peut plus faire son travail » et qu'il faut donc compenser ce « déficit »[347]. Cette histoire témoigne de la perte de productivité liée à la vieillesse. Ce stade de la vie peut donc causer des problèmes quant à la survie d'un foyer et il est donc primordial que les personnes âgées puissent trouver le moyen d'être entretenues : le plus simple serait de compter sur leurs enfants.

---

343 Pour le prix moyen d'un esclave, voir p 101-102.
344 LAPO 17, p. 659, n°841 = *ARM* III 30.
345 *ARM* XXVII, p. 82, n°28.
346 M.5423 dans Charpin, 1998, p. 84-87.
347 *ARM* XXVII, p. 99, n°38.

c) *La consommation*

Une fois les produits récoltés et transformés, ils peuvent être consommés. Nous allons nous attarder ici plus particulièrement sur la nourriture. Celle-ci permet de satisfaire un besoin primaire, mais elle n'est pas absorbée de manière brute. La transformation est nécessaire pour rendre un aliment digestif mais aussi pour tenir compte d'une saveur, d'un goût[348].

Les textes de Mari regorgent de noms d'aliments mais ceux-ci sont généralement cités dans le cadre des repas palatiaux. Néanmoins, il existe quelques témoignages de ce que pouvaient manger les particuliers. *ARM* XXVI 253 semble notamment préciser la base d'un repas : « le « pain », la « bière » et la « nourriture »[349]. Le pain et la bière sont donc les deux éléments basiques puisqu'ils sont considérés en dehors de la nourriture. Ils sont fabriqués à base d'orge qui est la première céréale mésopotamienne[350]. Le « sésame »[351] sert aussi à produire l'huile alimentaire[352]. A côté de la bière, le vin peut aussi être consommé. Une petite production de vin est attestée dans le district de Terqa[353]. Pour une livraison de vin au roi, des fonctionnaires ont sélectionné les jarres « de bonne qualité » et ont fait retourner les autres[354]. Nous pouvons donc nous demander ce qui est advenu de ces jarres de vin qui n'ont pas été choisies. Elles ont probablement été renvoyées à l'expéditeur, mais cela signifie qu'il existe une offre de vin pour des personnes autres que le roi. Il s'agit sûrement de riches particuliers, puisque le vin est un bien rare en Mésopotamie[355], mais ce vin est quand même disponible. La consommation d'alcool et ses conséquences sont d'ailleurs

---

348 Bottéro, 2006, p. 63-66.
349 *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.
350 Lion et Michel, 2001a.
351 A.317 dans Michel, 1994, p. 285-286.
352 Lion, 2001a.
353 Chambon, 2009, p. 10-11.
354 LAPO 16, p. 361, n°228 = *ARM* XIII 126.
355 Bottéro, 2006, p. 147-151.

connues par les Mariotes puisqu'un fonctionnaire mentionne « l'influence de l'alcool » qui délie les langues[356]. La consommation de sel est également attestée puisque c'est un produit de « commerce » pour lequel des habitants protestent face à son accaparement par des nomades[357]. Ce sel peut notamment servir à la conservation des aliments ce qui explique le mécontentement de la population.

Existe-t-il des tabous alimentaires pour les habitants du royaume de Mari ? Une précédente étude montre le caractère incertain du porc dans l'alimentation[358]. Dans la documentation de Mari, le porc n'est jamais mentionné comme une viande consommable par la population palatiale (hormis peut-être le saindoux). Au contraire, cet animal renvoie une image déplaisante : il sert à décrire des comportements humains à connotation négative. Néanmoins, des messagers mariotes ont pu manger du porc lors de leur séjour à Babylone et un texte fait une référence imagée à son abatage. L'archéologie ne relève, cependant, aucune trace de la consommation de viande de porc.

Enfin, l'alimentation est-elle codifiée, quantifiée ? A l'heure actuelle, nous ne pouvons pas répondre à cette question. Il existe une lettre mentionnant le nombre de repas pris par des messagers élamites au palais de Mari. Ceux-ci auraient eu droit à « 6 repas » mais n'en ont reçus que « 3 ». Plus loin, il est question de « rations » qui leur sont attribuées[359]. Selon l'interprétation de D. Charpin[360], les repas mentionnés sont des repas officiels auxquels sont invités les messagers et non pas le nombre de repas attribués par jour aux individus, puisque ce sont les rations données qui doivent satisfaire ce besoin. Néanmoins, nous savons qu'un individu qui est « pauvre » est un individu qui mange peu

[356] LAPO 17, p. 168, n°554 = *ARM* II 124.
[357] LAPO 16, p. 367, n°235 = A.3344.
[358] Lion et Michel, 2006.
[359] LAPO 17, p. 218, n°584 = *ARM* II 72.
[360] *ARM* XXVI/2, p. 143.

puisqu'il est maigre, « étroit »[361] : la culture du repas varie donc selon l'appartenance sociale.

3. Être propriétaire

Actuellement, dans la législation française, on distingue traditionnellement trois prérogatives découlant du droit de propriété : l'usus, l'abusus et le fructus[362]. L'usus est « le droit de détenir et d'utiliser une chose sans en percevoir les fruits »[363] ; l'abusus est le « droit de disposer » juridiquement et matériellement d'un bien[364] ; enfin le fructus est le droit d'en « percevoir les fruits »[365]. Cette définition ne peut pas être appliquée à la société mésopotamienne mais permet de distinguer plus clairement l'idée générale qu'on a de la notion de la propriété. La propriété pourrait se définir comme la détention d'un bien et son utilisation. Pouvoir vendre ou transmettre une chose signifierait l'avoir en sa possession puisqu'on décide, selon son bon vouloir, ce qu'il advient de la dite chose. Nous tenterons ici d'établir un panorama de la propriété des particuliers, comment elle peut se transmettre et se partager et enfin, les limites auxquelles elle est confrontée.

En se basant sur la notion de propriété définie plus haut, nous admettons qu'un Mariote, propriétaire d'un bien, peut l'utiliser et/ou le vendre. L'analyse d'*ARM* XXVI 254 tend vers cette définition : un homme a dû prouver, par la pratique de l'ordalie, qu'il était le propriétaire de « 2 habits et 3 chemises ainsi qu'un vase »[366]. Cette anecdote précise bien que la personne en question n'avait pas le droit d'utiliser ces objets dont l'appartenance était incertaine, puisqu'ils avaient été abandonnés, puis ramassés par des « escorteurs ». Il

---

[361] LAPO 17, p. 449, n°703 = *ARM* II 61, note d).
[362] Guillien, Vincent, Guinchard et Montagnier, 2001, p. 221.
[363] Guillien, Vincent, Guinchard et Montagnier, 2001, p. 564.
[364] Guillien, Vincent, Guinchard et Montagnier, 2001, p. 4.
[365] Guillien, Vincent, Guinchard et Montagnier, 2001, p. 274.
[366] *ARM* XXVI/1, p. 533, n°254.

fallait donc qu'elle prouve que ces objets soient sa propriété afin de les avoir entre les mains. Etre propriétaire d'un bien signifie donc qu'on peut s'en servir.

Ainsi, un individu peut posséder des vêtements et des récipients. Nous pouvons élargir l'éventail des biens possédés par un particulier aux objets entreposés dans sa maison[367] : dans *ARM* XIV 17, il est question d'un Mariote qui souhaite vendre ses biens pour payer une dette. Les biens meubles de sa « maison » sont mentionnés comme ayant la valeur d' « 1 mine d'argent »[368], ce qui signifie qu'il peut les vendre, donc, qu'il les possède. Cette lettre indique également que les esclaves et les animaux peuvent être vendus. La possession d'un esclave par un « particulier » est confirmée par *ARM* XXVI 115. Ce texte précise aussi qu'un esclave est identifiable par « son chignon », « ses entraves » et « son carcan » : ceci permet de le distinguer des individus libres puisque, s'il en est débarrassé, alors il peut « aller et venir à l'intérieur de la ville »[369], c'est-à-dire qu'il peut se déplacer librement. Le premier texte mentionne également son « épouse » à vendre, mais nous avons vu précédemment qu'une femme n'est pas la propriété de son mari[370].

Les habitants du royaume de Mari peuvent posséder des biens immobiliers. Ainsi des contrats de vente mentionnent l'achat de « maison », ce qui signifie que celle-ci passe d'un propriétaire à un autre. Par exemple, Pikama-El est l'ancien « propriétaire » d'une maison qu'il vend à un père et son fils[371]. Il en est de même pour les champs : *ARM* VIII 3 concerne le transfert de propriété d'un « champ » entre deux individus[372]. La propriété de ces terres est

[367] Voir plus haut, p. 70-72.
[368] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
[369] *ARM* XXVI/1, p. 281, n°115.
[370] Voir plus haut, p. 48.
[371] *ARM* VIII, p. 9, n°2 ; réédité dans Charpin, 2010, p. 20-22.
[372] *ARM* VIII, p. 11, n°3.

identifiable et délimitée par le voisinage[373]. De plus, nous trouvons plusieurs attestations de piquets dans les archives de Mari, et notamment dans les formulations de contrats[374] : « par devant Yawi-Addu, le scribe, qui a enfoncé les piquets »[375] ; « le piquet (qui se trouve) à la tête du champ »[376]. L'utilisation de ces piquets pourrait avoir comme but, l'identification des terres comme propriété d'un individu (à l'aide d'une inscription ?) ou la délimitation des parcelles et donc, de la propriété.

Néanmoins, tous les champs cultivés, toutes les terres mises au service d'un individu ne sont pas nécessairement en sa possession. Dans une lettre précédemment mentionnée, un Mariote ne peut pas vendre le champ qu'il « détien[t] » puisque c'est « un bien du palais »[377]. Comment un champ du Palais peut-il se trouver à disposition d'un individu ? Plusieurs hypothèses peuvent être faites. Le Mariote en question, Ilî-Šakim, est le « contrôleur de l'irrigation », or, c'est une charge de fonctionnaire[378]. Comme cela est démontré par la documentation, les personnes au service de l'Etat peuvent recevoir un champ en guise de rémunération[379]. Nous savons que des particuliers peuvent, eux aussi, tirer profit des terres du Palais : dans *ARM* XIV 81, il est fait mention des terres excédentaires mises en culture par les « nobles » et les « particuliers »[380]. Ici, il s'agit de terres appartenant au Palais mais à qui les fruits ne sont pas destinés[381]. Ces champs sont-ils attribués aux particuliers pour des raisons similaires à l'attribution de champs à des

[373] Voir plus bas, p. 105.
[374] D'autres références inédites ont été trouvées par J.-M. Durand : A.281O (« Vérifie (les limites de) ce champ et que l'on enfonce les piquets en ta présence) et A.708 (« A mon retour, j'examinerai le statut de ce champ et j'enfoncerai les piquets »), citées dans Charpin, 1997, p. 345, note 65-69).
[375] *ARM* VIII, p. 27, n°12 + p. 37, n°19.
[376] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[377] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
[378] Durand, 2002a, p. 574.
[379] LAPO 17, p. 527-531.
[380] LAPO 17, p. 537, n°752 = *ARM* XIV 81.
[381] LAPO 17, p. 537, n°752 = *ARM* XIV 81, note j).

fonctionnaires ? Cela semble parfois le cas. C'est ainsi qu'il faut comprendre la notion de « champs alimentaires » : ceux-ci sont donnés aux « serviteurs » du roi[382]. Les serviteurs du roi ne sont pas uniquement des fonctionnaires. Ces champs alimentaires sont attribués plus largement, comme aux habitants de Terqa[383]. Nous pouvons également remarquer que le roi attribue des « champs et demeures » aux patrouilleurs[384]. Nous tenons l'explication dans *ARM* V 73 : des individus « se trouvent avoir reçu champ et maisons sans être assujettis à la levée militaire »[385]. L'attribution de terres du Palais est donc liée à un service militaire. En effet, les bénéficiaires doivent l'*ilkum*. Ce terme désigne un « service » à rendre, ou la « redevance (remplaçant le service) », ou bien encore la « terre (rémunérant le service) »[386]. C'est donc au nom de cet *ilkum*, matérialisé ici par le service militaire, que le Palais concède à des soldats une tenure en guise de rémunération[387]. Ceux qui reçoivent une terre-*ilkum* sont astreints à des services plus larges comme les corvées ou autres travaux publiques[388]. Les tenures ne deviennent pas la propriété des soldats. Le roi reste toujours le propriétaire de ces terres. Il peut ainsi les retirer des mains de la famille du soldat lorsque celui meurt ou déserte[389]. Les tenures peuvent aussi être partagées par plusieurs soldats[390]. La jouissance de telles terres est donc précaire.

En revanche, toutes les terres du Palais aux mains des particuliers n'y sont pas en tant que « salaires ». Ainsi, il existe des « champs à loyer »[391] et des champs du palais soumis

---

382 M.9619 (= *FM* II 60) dans Durand, 1994, p. 100-102.
383 *ARM* XXVI/1, p. 205, n°62.
384 *ARM* XXVI/1, p. 324, n°157.
385 LAPO 17, p. 553, n°763 = *ARM* V 73.
386 Lafont (S.), 1998, p. 539-540.
387 Pour la rémunération des soldats, voir plus bas, p. 149.
388 Voir plus bas, p. 154.
389 LAPO 17, p. 342, n°641 = *ARM* I 6.
390 LAPO 18, p. 224, n°1053 = A.2342 ; réédité dans Abrahami, 1997, chap. I, p. 29-30 (voir plus bas, p. 149).
391 *ARM* XXVII, p. 54, n°14.

à un « bail »[392]. En échange de la disposition de ces terres, les locataires doivent donner une part de leur récolte : « 10 *qôr* de grain » sont demandés par arpent loué, pour les terres du royaume obtenues par le chef benjaminite Dâdî-hadum. L'usufruit de ces terres est précaire puisque ses locataires se sont vus retirer les terres après qu'ils n'aient pas pu payer le loyer ayant subi une augmentation (« 20 *qôr* »)[393]. Ils ne disposent donc des terres du Palais que s'ils respectent leurs engagements. Néanmoins, à la lumière du rendement des cultures établi grâce à A.2157 qui serait de 120 *ugar* de grain pour 125 *ikû* de champ, soit 1 200 *qôrs* pour 125 arpents[394], l'hypothèse d'un loyer égal à 10 ou 20 *qôr*s par arpent semble impossible. En effet, le rendement est de 9,6 *qôrs* par arpent. Le loyer serait donc supérieur à la production. En considérant que les rendements varient selon les régions et les outils à disposition, et qu'ils peuvent doubler sur les terres de Dâdî-hadum, bien que nous ne sachions pas où elles sont situées[395], par rapport à celle de Ṭâbatum, au nord du royaume, nous pourrions tout de même supposer qu'environ 100 % de la production est réclamée par le roi lorsque le loyer est de 20 *qôrs*/arpent. Il faudrait plutôt voir, dans ce dernier document, une stratégie politique visant à confisquer les terres précédemment accordées[396].

Dans le cadre de l'analyse de la propriété, il faut également comprendre comment celle-ci se partage et se transmet. Il faut distinguer le partage entre époux et la transmission lors des héritages. Nous disposons d'un procès de divorce. Un « juge » a « rendu sentence » à Dadâ et Narâmtum. Ces derniers « ont partagé » « leur patrimoine »[397]. Nous comprenons que ces deux individus avaient un patrimoine en commun. Nous pouvons donc supposer qu'ils étaient de la même famille et, leurs parents étant différents, nous pouvons en

[392] LAPO 17, p. 449, n°703 = *ARM* II 61.
[393] LAPO 17, p. 449, n°703 = *ARM* II 61.
[394] A.2157, dans Ziegler, 2011, p. 30 et voir plus haut, p. 77.
[395] LAPO 17, p. 447.
[396] LAPO 17, p. 447.
[397] *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16.

conclure qu'ils étaient époux. La constitution de ce patrimoine et son partage ne sont pas détaillés. Néanmoins, il est indiqué que c'est la « totalité » du patrimoine qui est partagée. Ainsi, dans un divorce, tous les biens que les époux « possèdent » sont pris en compte lors de leur répartition. De plus, le texte relatant une adoption fait également mention de « la maison de Hillalum, [le] père, et de ᶠAlitum, [la] mère »[398]. L'époux et l'épouse seraient donc, tous les deux, en possession du même patrimoine pendant leur mariage. Cette interprétation peut être confirmée par *ARM* XIV 56 qui met en avant le fait que la veuve d'un marchand possède des biens (« [sa] maison », « [ses] biens ») dont la propriété était partagée avec son mari, puisque le Palais doit prendre soin de bien distinguer, avec l'aide de la femme, ce qui relève de la propriété du défunt de ce qui appartient au Palais qui a probablement fait affaire avec le marchand[399]. Le partage des biens après le divorce n'est, cependant, pas nécessairement équitable. Sur quels critères le partage se fait-il ? Y a-t-il consensus ? Le contrat de divorce mentionne une conciliation[400]. Sinon, il est possible que les biens apportés par chacun au moment de la formation de la famille soient redistribués selon l'appartenance d'origine. Il faut donc comprendre comment ce patrimoine commun a été constitué.

Il devait y avoir un transfert de biens lors du mariage. La *terhatum* et le *biblum* semblent avoir été donnés par la famille du marié pour conclure l'accord. Une partie de ces dons peut-elle être transférée à la femme une fois le mariage établi ? Si la *terhatum* est véritablement une compensation pour la perte de main-d'œuvre incarnée par le départ de la fille dans une autre famille, alors on peut en douter. En ce qui concerne le *biblum*, il ne faut pas oublier qu'il n'y aucune attestation concrète de ce dernier pour les particuliers du

[398] *ARM* VIII, p. 3, n°1.
[399] LAPO 18, p. 190, n°1020 = *ARM* XIV 56.
[400] *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16.

royaume de Mari[401]. Les données nous manquent pour cette question et pour notre sujet d'étude. Il faut donc se référer aux études plus générales en Mésopotamie. Il a été établi qu'une dot est transmise à la mariée par sa famille, ce qui en fait un héritage ; quant au *biblum*, celui-ci est ordinairement donné par l'époux à la femme : ce n'est pas un héritage, mais ce présent serait constitutif du patrimoine[402]. Du côté masculin, nous pouvons supposer une propriété conjointe entre le mari et son père. Cette possibilité est illustrée par *ARM* VIII 2 puisque « Mutašuh et son fils Yarîm-Addu » achètent ensemble une « maison ». Concrètement, après son mariage, le fils resterait vivre chez son père avec sa nouvelle famille. Nous pouvons aussi supposer que sa famille lui transmet des biens pour qu'il puisse s'installer de son côté. Ainsi, un marchand prévoit d'organiser l'installation des jeunes mariés dans sa ville[403]. Tout ceci constituerait un héritage « avant l'heure ». La dot serait le seul héritage possible des femmes.

En effet, dans un contrat d'adoption, il est précisé que seul les fils héritent[404]. Les filles en sont exclues par leur mariage qui les fait entrer dans une autre famille. Mais, elles peuvent également être consacrées *nadîtum*[405]. Ce statut particulier, s'il est le même qu'ailleurs en Mésopotamie, pourrait leur valoir une part d'héritage pour qu'elles puissent s'installer dans le « cloître »[406]. Les filles ni mariées ni consacrées restent sous la tutelle de leurs frères[407] et ne peuvent donc pas disposer du patrimoine familial. S'il n'y a que des filles, on peut supposer qu'elles tombent sous la tutelle d'autres parents masculins (oncles, cousins). Néanmoins, peut-être ont-elles le privilège, en comparaison avec les autres

[401] Voir plus haut, p. 39.
[402] Lion et Michel, 2001b, p. 504.
[403] LAPO 18, p. 182, n°1015 = *ARM* XIII 101.
[404] *ARM* VIII, p. 3, n°1.
[405] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82.
[406] Charpin, 2001d, p. 682-683.
[407] A la mort du chef de famille, le père, c'est son fils qui prend le relais, voir p. 49-50.

femmes, de détenir le patrimoine familial lorsqu'elles sont assez matures ou bien lorsqu'elles se marient. Elles auraient alors un statut similaire à celui de la veuve ou de la divorcée[408]. Les garçons, eux, semblent hériter en deux étapes : peut-être à leur mariage mais aussi à la mort de leurs parents. Au total, le fils aîné doit acquérir « double part » tandis que les cadets se partagent le reste[409].

Dans un dernier temps, nous pouvons pointer les limites de la propriété. Tout particulier peut être soumis au principe de réquisition. Les réquisitions les plus surprenantes sont les réquisitions de logement. Nous avons connaissance de deux cas. Dans le premier, il s'agit d'une réquisition temporaire. Kibrî-Dagan, le gouverneur de Terqa, mentionne la « demeure d'Aqba-Ahum » dans laquelle « le fils de Hammurabi résidera » puis l'évacuation des « affaires » et des « gens » d'Aqba-Ahum[410]. Il est question ici de l'hébergement du prince babylonien dans la région : cela pose problème car il n'y a pas de structures d'accueil prévues[411]. La maison de cet individu, Aqba-Ahum, est donc réquisitionnée pour satisfaire aux besoins de l'Etat. Il s'agit sûrement d'un notable puisqu'on peut imaginer que le roi souhaite offrir un confort équivalent au statut du prince. Le second cas vient illustrer la persistance de cette pratique. A son arrivée dans le district de Qaṭṭunân, le gouverneur Zakira-Hammû a réquisitionné plusieurs maisons et fait ainsi expulser ses habitants pour s'y installer. Le roi lui propose plutôt de prendre la demeure de son prédécesseur, ce qu'il semble vouloir faire puisqu'il met à « disposition » une maison pour que son prédécesseur « y entrepose ses biens meubles »[412]. Néanmoins, dans une autre lettre, Zakira-Hammû

---

408 Elles seraient cheffes de famille (voir plus haut, p. 53-54).
409 Les frères ne peuvent se partager la totalité des biens de la « maison » de leur père qu'à sa mort : *ARM* VIII, p. 3, n°1.
410 LAPO 16, p. 298, n°163 = *ARM* II 87.
411 L APO 16, p. 298, n°163 = *ARM* II 87, note c).
412 *ARM* XXVII, p. 72, n°25.

persiste à mentionner la « maison de réquisition » dans laquelle il semble vivre et où il loge des individus de passage[413].

D'autres biens peuvent être soumis au principe de réquisition. Il y a, d'abord, les animaux. Ainsi Yasmah-Addu demande à ce que le boulanger venant à ses côtés utilise « l'âne-*lagu* de Sîn-mušallim » pour le transport. Ce dernier a donc été obligé de prêter son âne puisqu'il réclame son retour, le boulanger se l'étant accaparé[414]. Un autre texte mentionne la possibilité, pour un gouverneur, de réquisitionner « les bœufs des particuliers » pour les « corvées »[415]. Néanmoins, dans ce cas-ci, la réquisition n'a pas lieu puisque le roi avait promis à ses sujets qu'ils seraient exemptés de réquisitions pendant le service militaire. Ensuite, l'Etat peut réquisitionner des bateaux. Une lettre indique la réquisition de « tous les bateaux qui existent, appartenant soit au Palais soit à des particuliers » pour le transport du grain récolté vers la capitale[416]. Enfin, un dernier exemple confirme la diversité des réquisitions : le roi réclame des poutres pour une construction. Or, celles originellement prévues pour cette situation ne sont plus disponibles. Le gouverneur propose alors de confisquer aux « habitants de Terqa » et aux « hommes de [son] district » les poutres qu'ils ont transportées « pour leur compte »[417]. Néanmoins, la saisie étant définitive, nous pouvons nous demander si le gouverneur n'a pas l'intention d'acheter ces poutres comme il dit l'avoir fait dans *ARM* III 23[418].

---

[413] LAPO 18, p. 237, n°1063 = *ARM* II 129.
[414] LAPO 16, p. 310, n°177 = *ARM* II 136.
[415] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[416] *ARM* XXVI/1, p. 201, n°58.
[417] LAPO 16, p. 331, n°200 = *ARM* III 26.
[418] LAPO 16, p. 329, n°197 = *ARM* III 23.

Nous n'avons pas trouvé de mentions de réquisitions de terres cultivables. Cela n'aurait pas de grands intérêts puisque les terres peuvent être soumises à l'impôt[419]. Néanmoins, il existe des cas de confiscation de champs : « 160 arpents de champ, appartenant aux gens de Mišlân » sont appropriés par l'Etat pour les mettre en culture. Ici, il ne s'agit pas d'une simple réquisition comme vue plus haut. Un certain « Yabînum » l'explique : « s'il te plaît, c'est à l'ennemi qu'on doit chercher des histoires et confisquer des champs »[420]. Cette saisie se fait donc dans un cadre punitif. En effet, Mišlân était un bastion de la rébellion benjaminite[421]. Ainsi, l'Etat peut s'octroyer des droits sur des biens de particuliers si ces derniers sont considérés comme des ennemis.

[419] Pour la taxe sur le grain, voir plus bas, p. 159-161.
[420] LAPO 17, p. 646, n°831 = *ARM* XIII 38.
[421] LAPO 17, p. 517-518.

B. Apporter des ressources au foyer

Afin de répondre aux besoins de la maisonnée, les individus peuvent faire rentrer des ressources au sein du foyer en vendant leur travail et en s'approvisionnant sur le marché économique, par l'achat ou l'emprunt.

1. Vendre un travail

L'élevage et l'agriculture offrent des ressources directement exploitables. Il existe d'autres activités, parfois produites au sein du foyer, permettant de subvenir aux besoins du foyer mais qui nécessitent une étape supplémentaire. Il s'agit en particulier de la vente de produits ou de services. Les particuliers peuvent exercer différentes professions. Ils peuvent être indépendants ou être au service d'autres personnes. Les différentes activités professionnelles requièrent parfois une organisation entre elles ou en interne.

Dans un premier temps, nous pouvons recenser les différentes professions dont nous avons le témoignage. Certaines lettres en mentionnent quelques-unes comme « pêcheur » ou « nautonier »[422], « marinier », « marchand »[423], « jardinier », « fabricant d'arcs »[424]. Dans certains documents juridiques, les témoins sont parfois identifiés par leur profession : « spécialiste des métaux »[425], « blanchisseur »[426], « scribe »[427], « brasseur »[428], « cabaretier »[429], « charpentier »[430], etc. Il faut néanmoins faire attention au statut de ces individus. Certains sont identifiés en fonction de leur activité professionnelle mais ne sont pas des individus libres : il s'agit du personnel des domaines royaux ou privés mais, puisqu'ils

422 LAPO 18, p. 42, n°906 = A.2407.
423 LAPO 18, p. 53, n°915 = *ARM* V 9.
424 LAPO 17, p. 349, n°647 = *ARM* XIV 61.
425 *ARM* VIII, p. 57, n°33.
426 *ARM* VIII, p. 23, n°10.
427 *ARM* VIII, p. 13, n°5.
428 *ARM* VIII, p. 19, n°8.
429 *ARM* VIII, p. 21, n°9 + p. 39, n°20.
430 *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.

sont considérés comme des esclaves, ils ne font pas partie de notre sujet d'étude. La profession, en soi, n'est pas synonyme de servitude : par exemple, des particuliers tisserands existent[431], tout comme les esclaves du Palais dont l'une des activités principales est le tissage[432].

En ce qui concerne l'artisanat, nous pouvons supposer que l'activité professionnelle peut avoir lieu au sein de la maison de l'artisan. Dans quelques textes, il est indiqué que des artisans travaillent « chez » eux[433], bien qu'il soit difficile d'interpréter ce lieu comme le lieu de leur habitation ou bien comme un lieu exclusivement réservé à leur profession. Il nous est également très difficile de cerner le fonctionnement de l'activité artisanale. Les artisans peuvent être à leur propre compte puisqu'ils offrent leurs services aux marchands des *kârum*[434]. Mais ils peuvent également travailler pour le Palais. Leur statut n'est pas clairement définissable. Il pourrait s'agir de serviteurs dépendants du Palais, voire emprisonnés dans les ateliers-*nepârum*, mais aussi d'individus libres travaillant occasionnellement pour le Palais[435].

Certains individus sont au service d'autres personnes sans que nous sachions s'ils sont esclaves ou non. Ainsi, Sîn-iddinam[436] disposerait d'un intendant, pour sa maison, qui a pour charge de livrer du grain à deux autres personnes, dont une femme, pour le compte du devin Inib-Šamaš. Ces dernières personnes peuvent accéder au coffre contenant l'argent du devin[437]. Inib- Šamaš et Sîn-iddinam ont donc, chacun, des gens à leur service qui s'occupent

[431] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[432] Joannès, 2001c, p. 688.
[433] LAPO 16, p. 247, n°109 = *ARM* XVIII 1 et p. 277, n°139 = A.4186.
[434] Michel, 1996, p. 414.
[435] Joannès, 1984, p. 54.
[436] Il s'agit d'un prénom courant et rien n'indique qu'il s'agit ici d'un individu bien connu par la documentation mariote.
[437] LAPO 18, p. 496, n°1264 = *ARM* X 175.

de leurs affaires commerciales. Ils leur font confiance puisque leurs biens sont mis entre leurs mains. Il est néanmoins difficile d'établir leur statut, à savoir, si ce sont des employés ou des esclaves, voire si ce sont des parents en ce qui concerne le couple de personnes qui garde « la maison » d'Inib-Šamaš.

Le royaume de Mari est aussi parcouru par des travailleurs itinérants. Cela est notamment le cas lors de l'époque de Yasmah-Addu[438] puisque la circulation devait être facilitée dans le royaume de Haute-Mésopotamie. Il est probable qu'une bonne partie de ces travailleurs soient des artisans. L'épisode relaté par *ARM* IV 79 indique que les chariots mariotes sont très réputés, ce qui amène les autres régions à réclamer les compétences de leurs fabricants[439]. Un autre document mentionne des travailleurs agricoles qui « quittent » une région, dont les cultures sont dévastées par les sauterelles, pour « gagner (leur vie) » ailleurs[440] : il s'agit donc de particuliers qui vendent leur force de travail selon les besoins des grands domaines. F. Van Koppen précise bien la présence de ces employés dans les équipes de travail agricole des domaines royaux[441]. La région de Mari voit ainsi circuler, en son sein, des individus vendant leur savoir-faire ou leur force de travail.

Dans un second temps, nous remarquons que certaines activités professionnelles rendent possible, voire nécessitent, des « associations de métier ». La plus connue est l'association de marchands nommée *kârum*. C'est tout d'abord une association géographique : le *kârum* désigne un quartier. Dans le royaume de Mari, deux ont pu être identifiés : un à Saggarâtum et un au nom d'*âh nârim* pouvant être le *kârum* de Mari[442]. Ce quartier regroupe principalement des marchands étrangers, propriétaires de maisons en-

---

[438] LAPO 18, p. 252, n°1079 = *ARM* II 126.
[439] LAPO 16, p. 264, n°128 = *ARM* IV 79.
[440] *ARM* XXVII, p. 76, n°26.
[441] Van Koppen, 2001, p. 477.
[442] Michel, 1996, p. 417.

dehors de leur ville d'origine afin d'avoir un pied-à-terre pour leur commerce. Il est également constitué de marchands mariotes et d'artisans[443]. Le *kârum* est aussi une unité administrative puisqu'un fonctionnaire, appelé « chef des marchands »[444], est en charge de le recenser[445]. Grâce au texte A.317 étudié par C. Michel[446], nous pouvons démontrer que le *kârum* est une « juridiction particulière » puisqu'il possède ses propres « autorités ». Il dispose donc d'une certaine autonomie, notamment au travers des exemptions militaires[447], et ses « autorités » pourraient être les membres d'une « assemblée des marchands siégeant » « dans le *bît kârim* » (la « maison du *kârum* »). Néanmoins, les habitants du *kârum* relèvent du pouvoir central à travers le « chef des marchands » et ses autres représentants comme Ṣûri-Lârim, auteur de la lettre et fonctionnaire, qui a enquêté en sein du *kârum*[448]. En dehors de cette juridiction, les marchands peuvent aussi se regrouper en entreprises, peut-être éphémères : dans une lettre concernant un marchand, plusieurs individus, que nous pouvons penser être des marchands, sont nommés auxquels on attribue des « associés »[449].

Aux côtés des marchands, d'autres corps de métiers semblent s'être organisés entre eux. Nous avons connaissance de l'existence de « surveillants ». *ARM* XXVI 58 mentionne un « surveillant des pêcheurs » qui a le pouvoir de réquisitionner des barques appartenant « au Palais » comme « aux particuliers »[450]. Le fait qu'Asqudum, un haut fonctionnaire, n'ait aucune autorité sur lui, puisqu'il doit faire appel au roi pour réclamer son aide, signifie que

[443] Michel, 1996, p. 413-414.
[444] LAPO 18, p. 51, n°912 = A.16.
[445] LAPO 17, p. 177, n°560 = *ARM* XIV 64.
[446] A.317 dans Michel, 1994, p. 285-286.
[447] Le *kârum* étant composé en grande partie d'étrangers, ils ne sont pas soumis au devoir militaire, d'autant plus que cela ralentirait les activités économiques (Michel, 1996, p. 415-416).
[448] Michel, 1994, p. 288-289.
[449] LAPO 18, p. 56, n°918 = *ARM* XIV 57.
[450] *ARM* XXVI/1, p. 201, n°58.

ce « surveillant » n'est pas un fonctionnaire mais le « chef d'une guilde indépendante »[451]. Nous nous trouvons devant un cas similaire pour le « surveillant des pâtres » mentionné en *ARM* II 79 : lors d'une affaire de vol de moutons, le gouverneur de Qaṭṭunân précise que c'est hors de son autorité[452]. Donc, le « surveillant des pâtres » ne dépend pas non plus de l'administrateur. A noter tout de même, qu'il s'agit là d'une affaire de Bédouins et que ceux-ci ne répondent pas aux mêmes exigences administratives que les autres habitants du royaume[453].

Enfin, le savoir-faire se transmet. Comme nous l'avons vu ci-dessus, il peut se transmettre de parents à enfants[454]. Nous pouvons également supposer l'existence d'un apprentissage ayant lieu en dehors du cercle familial : *ARM* XXVII 14 mentionne un « apprenti constructeur de bateaux »[455]. Les modalités de l'apprentissage au royaume de Mari restent inconnues mais son existence implique un partage du travail et une hiérarchie : nous sommes donc en face d'un système professionnel organisé.

2. Acheter, emprunter, prêter

Au sein du royaume, des transactions économiques s'établissent entre différentes parties (particuliers, Palais) et au sujet de différents objets (argent, produits de consommation). Ces échanges sont codifiés et peuvent aboutir à des situations d'endettement.

---

[451] *ARM* XXVI/1, p. 201, n°58, note a).
[452] LAPO 18, p. 232, n°1058 = *ARM* II 79.
[453] Ils sont sous l'autorité des *merhûm* et peuvent aussi dépendre d'un autre roi qui lui-même reconnaît Zimrî-Lîm comme son souverain (Charpin, 1991, p. 13 et Lion, 2001b, p. 156).
[454] Voir plus haut, p. 61-62.
[455] *ARM* XXVII, p. 54, n°14.

a) Les parties et objets concernés

Les particuliers pratiquent l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt, le don et l'échange entre eux. Par exemple, nous disposons d'un contrat de vente au sujet d'un terrain acheté par « Ezi[…]tum » à son « propriétaire »[456]. Dans un autre document, un couple emprunte 3 sicles et un tiers d'argent à un dénommé Ili-idinnam[457]. De son côté, une femme réclame qu'une chemise lui soit donnée par son frère[458]. Enfin, deux autres frère et sœur se sont promis un échange de biens et la dernière s'efforce de faire tenir cette promesse[459].

Les particuliers peuvent également s'approvisionner auprès du Palais. Ainsi, Arwi'um a acheté « 200 moutons » au Palais pour « 2 mines d'argent »[460] ; un particulier de Saggarâtum emprunte « 70 *kôr* de grain » au Palais qui s'attend à un remboursement de « 100 *kôr* », néanmoins, le roi décide de ne pas lui faire payer les intérêts[461] ; dernier exemple avec *ARM* III 23, mais cette fois-ci, c'est le Palais qui achète des biens auprès de particuliers, ici, des poutres[462].

Les marchands ont un rôle essentiel dans l'activité économique du pays. C'est pourquoi ils sont, la plupart du temps, exemptés du devoir militaire afin de ne pas mettre à mal l'économie[463]. Ils opèrent des transactions entre eux, avec le Palais et avec les particuliers. Le marchand achète des produits disponibles dans certaines régions pour les revendre dans les régions où ce produit manque. Parfois, il se spécialise. Il fait également office de « banquier » en prêtant des capitaux : ce prêt est à intérêt. Enfin, sa profession

---

[456] *ARM* VIII, p. 11, n°3.
[457] *ARM* VIII, p. 57, n°33.
[458] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
[459] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[460] LAPO 18, p. 217, n°1045 = *ARM* I 30.
[461] LAPO 18, p. 220, n°1048 = *ARM* I 80.
[462] LAPO 16, p. 329, n°197 = *ARM* III 23.
[463] Michel, 1996, p. 416.

l'obligeant à beaucoup circuler, il est capable de racheter les prisonniers de guerre dans différents pays pour qu'ils puissent retourner chez eux, en échange d'un paiement[464].

Grâce à la correspondance et aux contrats économiques, nous pouvons tenter d'estimer le prix de certains produits ou biens. Tout d'abord, en ce qui concerne les maisons et les champs, nous pouvons nous aider de quelques contrats. *ARM* VIII 5 est le contrat de la vente d'un « champ » de « 2 *sar* » que l'acheteur paie « 10 sicles d'argent ». Cela équivaut à un prix de 5 sicles le *sar*[465] de champ. *ARM* VIII 4 concerne « 1 *sar* ½ de maison » vendue à 9 sicles, soit 6 sicles le *sar*[466]. Néanmoins, nous ne pouvons établir une véritable estimation des prix des terrains avec seulement deux documents. D'autant plus que les prix doivent varier selon plusieurs critères, comme l'emplacement du terrain ou la conservation des bâtiments. Par exemple, ces deux textes concernent un champ et une maison que les Mariotes qualifient de *burubalum* : ce terme peut être traduit par « ruine » ou « site abandonné »[467]. La valeur accordée à ces terrains devrait donc être plus faible que la normale.

Au sein de la maison, les particuliers possèdent des esclaves. Nous pouvons émettre une hypothèse sur le prix moyen d'un esclave en recoupant les différentes références que nous avons :

(a) 1 esclave = 1/3 mine[468] ;

(b) 1 esclave = 15 sicles à Karkemiš et 30 sicles dans le royaume de Mari[469] ;

[464] Pour les activités du marchand, voir Michel, 1996, p. 410-411 ; pour l'achat d'un prisonnier de guerre par un marchand, nous en avons l'exemple en *ARM* VIII, p. 115, n° 78.
[465] *ARM* VIII, p. 13, n°5.
[466] *ARM* VIII, p. 11, n°4 + p. 35, n°18.
[467] Black, George et Postgate, 2000, p. 50.
[468] *ARM* VIII, p. 23, n°10.
[469] *ARM* VIII, p. 115, n°78 ; cette interprétation du prix de l'esclave est issue de Durand, 1982, p. 119.

(c) 1 esclave = 2 ânes + 3 moutons[470] ;

(d) 1 épouse + 2 esclaves = 2 mines[471].

Le dernier texte précise aussi ces prix :

(e) 7 bovins = 1 mine ;

(f) 1 mouton = 1 sicle ;

En admettant que 1 mine = 60 sicles[472], nous pouvons admettre que le prix d'un esclave se situe entre 20 et 30 sicles. La situation (a) revient à dire que 1 esclave = 20 sicles. Pour la situation (e), nous admettons aussi que 1 bovin = 8,5 sicles environ. Dans la situation (c), 1 esclaves = 2 ânes + 3 x 1 sicles (un mouton vaut 1 sicle selon (f)) ; si nous considérons le prix d'un esclave suivant la situation (a) qui pose le moins de problème, alors 20 sicles = 2 ânes + 3 sicles ; donc, 2 ânes = 17 sicles = 2 x 8,5 sicles. Cette situation se tient puisqu'alors un âne et un bœuf auraient la même valeur. En ce qui concerne la situation (d), le prix d'un esclave pourrait être de 20 à 30 sicles, comme pour (c), si on suppose qu'une épouse a plus de valeur ; par exemple, si nous admettons que 1 esclave = 30 sicles alors, 1 épouse = 2 esclaves = 60 sicles (l'équation 60 sicles + 2 x 30 sicles = 120 sicles est correcte). L'échelle de valeur que nous émettons en hypothèse, 20 à 30 sicles, semble fonctionner avec toutes ces situations. Le document *ARM* XXVI 434 semble confirmer cette hypothèse puisque le rachat d'un esclave, prisonnier de guerre, s'élève à « vingt-cinq sicles d'argent »[473]. Le sexe de l'esclave, son âge et sa condition physique font peut-être varier son prix, mais rien ne nous permet de l'affirmer aujourd'hui, ni de quantifier cette variation.

---

[470] LAPO 18, p. 229, n°1056 = *ARM* XIV 79.
[471] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17+.
[472] Michel et Ritter, 2001, p. 665.
[473] *ARM* XXVI/2, p. 336, n°434.

En étudiant le prix d'un esclave, nous avons aperçu le prix des animaux : 1 sicle/mouton ; 8,5 sicles/bovin ; 8,5 sicles/âne. Les brebis mentionnées dans un texte précédemment cité valent « 1/2 sicle », soit la moitié d'un mouton : cela s'explique par la prépondérance des ovins femelles[474].

Quant à l'orge, l'analyse de J.-M. Durand du texte *ARM* XIII 35[475] établit une valeur de 5 sicles l'*ugar* de grain à Mari (l'*ugar* mesure environ 1 200 l.[476]). Le vin est fixé en moyenne à 1/2 sicle d'argent la jarre à Mari et le vin de deuxième catégorie vaut moins cher (75 grains)[477]. Se basant sur la même documentation établissant le prix du vin, nous pouvons déduire que la jarre d'huile vaut 1 sicle[478].

Enfin, la documentation nous permet d'évaluer le prix des bateaux. Ils ont une faible valeur dans le royaume de Mari, notamment dans le sud. Ceci s'explique par une navigation allant de l'amont vers l'aval : à Mari, la valeur utilitaire d'un bateau est faible ce qui explique qu'elle peut être évaluée à « 1 sicle » d'argent[479].

b) Les modalités des transactions

Nous avons vu que divers objets sont concernés dans ces relations économiques : des terrains, champs ou habitations, des animaux, du grain, des vêtements et de l'argent, bien que celui-ci puisse être la valeur donnée à un bien. Les terres vendues ou échangées nécessitent l'établissement d'un contrat[480]. Les prêts d'argent ou de grain impliquent

[474] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17+ ; Lion et Michel, 2001c, p. 611.
[475] LAPO 18, p. 21, n°858 = *ARM* XIII 35 et Durand, 1983b, p. 160-163.
[476] Voir annexe n°11.
[477] *ARM* XXI, p. 110 et note 9) ; à l'aide des textes LAPO 18, p. 28, n°867 = *ARM* XIII 87 et p. 39, n°905 = *ARM* XIII 98.
[478] LAPO 18, p. 30, n°872 = *ARM* XIII 92 et p. 36, n°898 = *ARM* XIII 76 ; Durand, 1983b, p. 152-153.
[479] *ARM* XXVI/2, p. 530, n°538 (commentaires dans Michel, 1996, p. 401).
[480] *ARM* VIII, p. 11, n°3 ; *ARM* VIII, p. 19, n°8.

l'écriture d'une tablette servant à réclamer la dette[481]. Néanmoins, cela ne semble pas systématique. L'étude des créances de deux femmes importantes de Mari, par D. Charpin, montre qu'un prêt n'implique pas toujours la rédaction d'une tablette, notamment quand le montant est faible[482]. En ce qui concerne les échanges entre membres d'une même famille, la demande et l'accord ne semblent pas nécessiter de traces matérielles officielles : une promesse orale a été faite dans un cas[483], une demande par correspondance dans l'autre cas[484].

Les échanges économiques, notamment ceux qui sont restitués sur tablettes, elles-mêmes témoins de procédures orales, sont soumis à différentes modalités[485]. Dans un premier temps, ces échanges sont nominatifs, c'est-à-dire que les deux parties sont nommées et qu'un tiers ne peut se prévaloir comme partie de l'échange. Ainsi, dans les contrats de vente ou de prêt, il est précisé qui est le vendeur ou le prêteur et quel est l'acheteur ou l'emprunteur : par exemple, « Yarim-Addu » achète un champ à « Ili-Saduq »[486]. Lorsque le roi vend ses moutons à Arwi'um, il précise, probablement dans un contrat, à qui les animaux sont destinés puisqu'un certain Zahânum vient les réclamer. Or, il s'avère qu'Arwi'um aurait évincé cet individu qui l'avait chargé de prendre les moutons en son nom. Le problème est délicat puisque le roi demande à ce qu'on ait recours aux témoins et au serment : la vente scellée au nom d'Arwi'um ne peut donc se défaire sans preuve[487]. Nous voyons ici l'importance de la nomination des vendeurs et acheteurs.

---

[481] *ARM* VIII, p. 57, n°33 ; *ARM* VIII, p. 87, n°60.
[482] Charpin, 2008a et plus spécifiquement, p. 9 et 11.
[483] LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
[484] LAPO 18, p. 481, n°1254 = *ARM* X 110.
[485] Voir l'étude des formulaires des contrats de Mari : Charpin, 2010.
[486] *ARM* VIII, p. 13, n°5.
[487] LAPO 18, p. 217, n°1045 = *ARM* I 30.

Dans un deuxième temps, l'objet de la transaction doit être identifié. Par exemple, dans un contrat de vente d'un terrain, il peut être précisé sa taille (« 1 arpent 15 *sar* de champ ») et sa situation, notamment par rapport aux champs voisins (« à côté du champ de Binante-El (et) à côté du champ de Gamu-Addu : la première face (confine) Sarum, la deuxième face (confine) Bali-[…]tum »)[488]. Dans un prêt, il est précisé la somme et le poids de référence : « 3 sicles 1/3 d'argent affiné, poids de Mari »[489].

Vient ensuite l'expression de la transaction en elle-même (« a acheté »[490] ; « a donné »[491] ; « ont pris l'argent »[492]), parfois accompagnée du prix (« pour son prix total, il a payé 10 sicles d'argent »[493]). La transaction est aussi conclue de manière métaphorique : c'est ce que Dominique Charpin appelle le « geste symbolique »[494]. Dans les contrats ayant pour objet des terrains, ainsi que dans un contrat de vente d'un esclave[495], nous retrouvons quasi-systématiquement la formule « il a fait passer le *bukannum* »[496]. Le *bukannum* pourrait se traduire par « pilon ». Cette formule indiquerait que, lors de la conclusion de contrats, « un pilon était dressé sur le sol, formant une frontière symbolique de part et d'autre de laquelle se trouvaient respectivement le vendeur et l'acheteur : l'esclave vendu quittait le premier puis, passant devant ce pilon, rejoignait le second. Ainsi était symbolisé le transfert de propriété ». Dans le cas de la vente d'un terrain, ce pourrait être « une motte de terre ou une brique » à la place de l'esclave. Mais, bien que cette formule ait pu avoir comme origine

488 *ARM* VIII, p. 11, n°3.
489 *ARM* VIII, p. 57, n°33.
490 *ARM* VIII, p. 11, n°3.
491 *ARM* VIII, p. 19, n°8.
492 *ARM* VIII, p. 57, n°33.
493 *ARM* VIII, p. 13, n°5.
494 Charpin, 2008b, p. 132-134.
495 *ARM* VIII, p. 21, n°9 + p. 39, n°20.
496 Par exemple, *ARM* VIII, p. 11, n°3.

l'exécution réelle de ces gestes, la pratique a pu être abandonnée au IIème millénaire et seule la formulation écrite aurait persisté[497].

Ensuite, les deux parties promettent qu'il n'y aura pas de revendication future : « à l'avenir, un homme à un (autre) homme, ne fera pas de réclamation »[498]. Cette clause est appuyée par un serment : « par la vie d'Addu, par la vie d'Itûr-Mêr et de Samumû, ils ont juré »[499]. Ici, les serments se font sur les divinités : Addu (d'Alep) est le dieu de l'orage et Itûr-Mêr est la divinité poliade de Mari. Samumû est la contraction du nom du roi de Mari Sûmû-Yamam[500]. En effet, des serments se font régulièrement au nom du pouvoir royal : dans *ARM* VIII 4, ils jurent « par la vie du roi Samsî-Addu et de Yasmah-Addu »[501]. La pratique du serment est basée sur la croyance que les divinités savent ce qui se passe dans le monde des humains. Ceux qui sont appelés deviennent les garants du serment et peuvent châtier ceux qui ne respectent pas leurs engagements[502]. Jurer par le roi implique, de la même façon, une garantie de l'autorité publique[503]. Le serment est formulé de plusieurs manières : « jurer/manger un serment/un *asakkum*/des SAR »[504]. La formule habituelle est « jurer un serment »[505]. Dans les contrats de vente de Mari (les contrats de prêt ne sont pas concernés par les serments), nous lisons ces formules : « jurer »[506], « manger un *asakkum* »[507] et « manger des SAR »[508]. Plus largement, lors des serments hors contrats économiques, les

[497] Pour l'interprétation de la formule, voir Charpin, 2008b, p. 132.
[498] *ARM* VIII, p. 11, n°3.
[499] *ARM* VIII, p. 11, n°3.
[500] Roi de 1793 à 1792, avant la conquête du royaume par Samsî-Addu.
[501] *ARM* VIII, p. 11, n°4 + p. 35, n°18.
[502] Durand, 2008, p. 580 et 582.
[503] Durand, 2008, p. 579.
[504] Charpin, 2010, p. 39.
[505] « *Nîšam tamûm* », voir dans Charpin, 2010, p. 37.
[506] Par exemple *ARM* VIII, p. 11, n°3.
[507] *ARM* VIII, p. 15, n°6 ; réédité dans Charpin, 1990a, p. 264-266.
[508] *ARM* VIII, p. 23, n°11 ; réédité dans Charpin, 2010, p. 23-25.

jureurs peuvent : « manger un serment »[509], « jurer un *asakkum* »[510], « manger un *asakkum* »[511]. Il convient d'expliquer l'utilisation du verbe « manger » et ce que sont l'*asakkum* et les SAR. Nous nous référerons ici aux analyses de Dominique Charpin[512]. Le verbe « manger » est écrit à l'accompli, c'est-à-dire au passé, tandis que la supposition d'une revendication est au futur. Nous pouvons supposer, tout d'abord, que l'action de « manger » se fait lors du serment et, ensuite, qu'on remémore à celui qui transgresse le serment qu'il « a mangé le serment », comme s'il pesait sur lui une menace. Cela se comprend par la nature des SAR : D. Charpin, qui aurait en premier lieu identifié des « herbes », y voit désormais des « balayures », c'est-à-dire un résidu de lessive. En effet, un parallèle d'*ARM* X 9[513] avec une coutume de l'époque préislamique permet de comprendre que l'eau servant à laver une maison est bue lors d'un serment. Ainsi, les « SAR » seraient un liquide, à valeur purificatrice (puisque l'eau a lavé) mais contenant des impuretés (la saleté enlevée reste présente dans l'eau), bu lors des serments. Nous pouvons comprendre la menace portée sur un parjure car il a bu cette substance dont les impuretés peuvent agir sur l'individu quand il rompt sa promesse : en mangeant son serment, le contractant ingère une malédiction. L'*asakkum*, traduit généralement par « tabou », renvoie également à cette interprétation. Ce terme est aussi utilisé pour les trésors des dieux, car eux-aussi portent une malédiction si on s'en empare[514]. Grâce à cette analyse de l'*asakkum*, nous pouvons suggérer que « la coupe » mentionnée en *ARM* X 111 est le récipient dans lequel est contenue la substance purificatrice et maudite qu'on boit pendant un serment. Dans ce texte, il est en effet

509 *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
510 *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16.
511 *ARM* VIII, p. 3, n°1.
512 Charpin, 1997 ; Charpin, 2008b, p. 134-138 ; Charpin, 2010, p. 37-42 (dernière analyse corrigeant et complétant les premières, notamment en ce qui concerne la traduction des « SAR »).
513 LAPO 18, p. 319, n°1142 = *ARM* X 9.
514 Voir p. 30 et p. 169.

question d'un accord entre un frère et une sœur que le premier n'a pas encore honoré. Sa sœur lui rappelle alors qu'il a « bu la coupe devant la divinité » : elle lui remémore son serment fait sous l'œil d'un dieu. Cette « coupe » devient ensuite la métaphore de l'accord conclu puisqu'elle lui demande de lui « rendre » la coupe s'il n'a pas l'intention de respecter sa parole[515].

Tout contrat se fait devant témoins. Lorsqu'il en résulte une tablette, nous disposons de la liste de ces personnes : « par devant X ». Parfois, les témoins sont identifiés au moyen de liens familiaux (« fils de »[516]) ou de leur profession (« marchand », « charpentier »[517]). Ainsi, nous savons que les scribes apparaissent régulièrement comme témoins[518]. Nous pouvons supposer que ce sont eux qui rédigent les contrats en question. Le nombre de témoins est variable : de quelques-uns[519] à plus d'une dizaine[520]. Ils sont probablement choisis dans l'entourage immédiat des contractants et si leur présence est indispensable selon la nature de la transaction. Par exemple, un propriétaire voisin du bien vendu est compté comme témoin[521]. De plus, il reçoit une somme d'argent[522]. Cela peut être identifié comme une rétribution de témoin. En effet, la formulation d'*ARM* VIII 2 montre bien que les sommes versées (« 1 sicle d'argent » et « ½ sicle d'argent ») font suite à l'appel des témoins (« par devant Sînnum » et « par devant Adda »)[523]. *ARM* VIII 4 + 18 est plus explicite : l'une des sommes versées aux témoins est indiquée comme *išrum*[524]. Or, ce mot peut être traduit par « ceinture » qui est une pièce « du vêtement auquel on attache une bourse, donc

---

515 LAPO 18, p. 483, n°1255 = *ARM* X 111.
516 *ARM* VIII, p. 13, n°5.
517 *ARM* VIII, p. 57, n°33.
518 Par exemple, *ARM* VIII, p. 11, n°3.
519 *ARM* VIII, p. 87, n°60.
520 *ARM* VIII, p. 13, n°5.
521 *ARM* VIII, p. 11, n°3.
522 *ARM* VIII, p. 11, n°3.
523 *ARM* VIII, p. 9, n°2 ; réédité dans Charpin, 2010, p. 20-22.
524 *ARM* VIII, p. 11, n°4 + p. 35, n°18.

l'endroit où l'on conserve de l'argent ». Ce mot renvoie donc à une somme d'argent que l'on possède et, par extension, à une rétribution. Celle-ci peut être en argent ou en nature : c'est un paiement pour l'aide rendue par la participation du témoin[525]. Un dernier point sur les témoins concerne une formule écrite en *ARM* VIII 4 + 18 : « ces témoins ont mangé du pain, bu la coupe et se sont oints la tête d'huile »[526]. La même formule est retrouvée en *ARM* VIII 13[527]. Pour D. Charpin, il s'agit bien des témoins qui participent à cet évènement et non des différentes parties du contrat. Il suppose que c'est une manière de faire graver dans la mémoire des témoins l'accord venant d'être conclu[528].

Enfin, une empreinte peut être imprimée sur la tablette du contrat. Ce peut être un sceau, inscrit ou non[529], ou une empreinte de vêtement[530]. Des empreintes d'ongle ont également été trouvées sur un contrat[531]. De plus, il est parfois écrit sur les tablettes : « empreinte de X » ou « empreinte de vêtement de X »[532]. Ces mentions peuvent nommer la personne ayant apposé le sceau[533] ou l'empreinte de vêtement[534]. Suite à l'identification des individus indiqués avoir fourni une empreinte (que nous pouvons retrouver ou non sur la tablette), nous remarquons deux choses. D'une part, une grande partie d'entre eux sont présents dans la liste des témoins du contrat concerné. Les témoins ont donc une valeur juridique importante : il est possible que la validité d'un contrat soit assurée, à la fois par les souvenirs des témoins, mais aussi par leurs traces matérielles bien que celles-ci ne soient pas obligatoires, sinon nous aurions trouvé beaucoup plus de contrats scellés. Ces témoins sont

[525] Charpin, 2010, p. 29-32.
[526] *ARM* VIII, p. 11, n°4 + p. 35, n°18.
[527] *ARM* VIII, p. 27, n°13.
[528] Charpin, 2010, p. 32-37.
[529] *ARM* VIII, p. 21, n°9 + p. 39, n°20.
[530] *ARM* VIII, p. 73, n°49.
[531] *ARM* VIII, p. 31, n°15 + p. 33, n°15-bis.
[532] *ARM* VIII, p. 64, n°38 + p. 124, n°81.
[533] *ARM* VIII, p. 21, n°9 + p. 39, n°20.
[534] *ARM* VIII, p. 73, n°49.

donc engagés dans la transaction et leur rôle est d'autant plus important qu'ils peuvent mettre fin à un litige concernant celle-ci[535]. Néanmoins, trois exceptions peuvent être faites : trois contrats portent le sceau de l'une des parties. Le premier est énigmatique quant à la nature de la transaction, puisque le terme akkadien la définissant n'est pas traduit correctement aujourd'hui[536]. Il est donc difficile d'interpréter ce texte et, identifiant le propriétaire du sceau, Yarîm-Addu, comme un fonctionnaire de l'époque de Yasmah-Addu[537], et l'autre partie étant incarnée par une femme appartenant sûrement à un milieu privilégié, nous pouvons exclure ce document de notre étude. Néanmoins, nous pouvons retenir que le sceau est inscrit au nom de Yarîm-Addu. Le deuxième concerne un emprunt de Yasmah-Addu, un chef benjaminite[538], auprès du roi Zimrî-Lîm : bien que ce contrat soit hors de notre sujet d'étude, il faut noter que c'est le sceau du débiteur, Yasmah-Addu, qui est apposé sur la tablette[539]. Enfin, le dernier contrat concerne une liste de garants au sujet d'une amende à payer : le sceau porte le nom de « Mehrimum, fils de Mutalum » qui est l'un des garants[540]. Dans les deux derniers cas, le premier étant d'interprétation difficile, il s'agit du sceau de celui qui s'engage dans la transaction (à rembourser ou à payer) et donc, celui contre lequel il peut y avoir une revendication s'il ne respecte pas ses promesses : le sceau aurait donc, ici, une valeur juridique attestant un engagement.

D'autre part, à chaque fois que nous connaissons le nom associé à une empreinte de vêtement[541] ou à une mention d'empreinte de vêtement[542], la personne est l'une des parties du contrat. Dans ces quatre cas, tous des prêts, cette personne est le débiteur. Comme vu

[535] Voir plus bas, p. 137-138.
[536] *ARM* VIII, p. 31, n°15 + p. 33, n°15-bis.
[537] Villard, 2001, p. 78-79.
[538] Yasmah-Addu est un chef de la tribu benjaminite des Yarihéens (Charpin et Ziegler, 2003, p. 202, note 288)).
[539] *ARM* VIII, p. 61, n°37.
[540] *ARM* VIII, p. 97, n°66.
[541] *ARM* VIII, p. 73, n°49.
[542] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72 ; *ARM* VIII, p. 55, n°32 ; *ARM* VIII, p. 64, n°38 + p. 124, n°81.

plus haut, nous pouvons interpréter la marque du vêtement comme la marque matérielle de l'engagement de la partie débitrice. Il faut aussi souligner l'importance du vêtement dans les sociétés mésopotamiennes : il fait partie d'un geste symbolique matérialisant les accords. Lorsque deux souverains concluent une alliance, la frange de leur vêtement est nouée ensemble. A l'inverse, lors des divorces, on coupe la frange du vêtement de la femme[543]. L'empreinte de vêtement sur un contrat serait le reflet de cette tradition.

Nous devons souligner des points spécifiques aux prêts. Ceux-ci sont soumis à certaines modalités décrites ci-dessus : l'objet du prêt introduit les contrats. Par exemple, *ARM* VIII 60 mentionne un prêt de « 2 ½ *kur* 80 *qa* d'orge ». De plus, le créancier et le débiteur sont nommés : « De Haluna-Addu », « Ahum a pris le grain »[544]. Cette phrase montre également que la transaction est transposée en acte : « prendre ». Enfin, il y a des témoins et des empreintes ou mentions d'empreintes[545]. Mais, ces contrats disposent de clauses particulières. L'objet de la transaction est quasi-systématiquement soumis à intérêt. Il existe des exceptions expliquées par le fait que ces contrats relèvent de la comptabilité du Palais[546] ou qu'il y ait une garantie[547]. Parfois, la cause nous échappe[548]. L'orge prêté en *ARM* VIII 60 a un taux d'intérêt de « 40 » *qa* pour « 1 *kur* »[549] : c'est donc un taux à 33 %[550]. Celui-ci semble constant dans notre documentation. Ce taux est indiqué à l'année[551]. Quant au prêt d'argent, le taux est « d'un quart (de sicle) » « pour 10 sicles »[552], c'est-à-dire de 2,5 %. Ce taux est habituel dans les contrats de Mari. Il faut plutôt le considérer comme un taux

[543] Charpin, 2008b, p. 133 et p. 288, note 239.
[544] *ARM* VIII, p. 87, n°60.
[545] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.
[546] *ARM* VIII, p. 208-209.
[547] *ARM* VIII, p. 53, n° 31 + p. 105, n°72 ; voir *ARM* VIII, p. 207-208.
[548] *ARM* VIII, p. 83, n°57 ; voir *ARM* VIII, p. 209.
[549] *ARM* VIII, p. 87, n°60.
[550] 1 *kur* fait 120 *qa* (*ARM* VIII, p. 205), voir annexe n°11.
[551] Pour le taux d'intérêt dans les prêts de grain, voir *ARM* VIII, p. 205-207.
[552] *ARM* VIII, p. 55, n° 32.

mensuel qui équivaut à un taux annuel de 30 %[553]. Le contrat *ARM* VIII 39 précise la somme prêtée (11 sicles), l'intérêt (un demi-sicle pour un sicle) et la somme totale qui devra être remboursée (16 sicles 1/2)[554]. Le montant final correspond bien à la somme de départ augmentée de l'intérêt mais, bien que le mois du remboursement soit précisé, ce n'est pas le cas pour le mois d'emprunt : nous ne pouvons donc pas vérifier l'échelle sur laquelle les taux d'intérêt sont calculés dans les contrats.

De plus, nous remarquons la présence d'une divinité en tant que co-créancière[555]. Par exemple, dans *ARM* VIII 32, un certain Lipit-Ea emprunte à Šamaš, le dieu du soleil, et Ili-Idinnam « 3 sicles d'argent ». Sur les 21 contrats de prêt d'*ARM* VIII où Šamaš est créancier, qui est d'ailleurs la seule divinité créancière de notre documentation, seuls 3 contrats concernent un prêt de céréales[556]. Les autres concernent de l'argent. D. Charpin a étudié les cas des dieux prêteurs[557]. Les temples possèdent des capitaux : ses biens sont désignés par le terme *asakkum* qui signifie « tabou ». Toucher au trésor sacré peut avoir de lourdes conséquences[558]. Néanmoins, les rois se servent parfois dans les biens d'un dieu. Ils ne sont donc pas si intouchables qu'il n'y paraît. Comme le montre notre documentation, D. Charpin explique que le dieu Šamaš est celui qui revient le plus fréquemment dans les contrats de prêts. Le fait que les temples de ce dieu puissent servir de « banques » et en avoir le monopole est infirmé : certains de ces contrats, avec le dieu Šamaš, ont été trouvés dans le temple d'un autre dieu, tandis que d'autres dieux peuvent tout autant servir de créanciers.

---

[553] Pour le taux d'intérêt dans les prêts d'argent, voir *ARM* VIII, p. 204-205. D. Charpin y voit également un taux mensuel : Charpin, 2008a, p. 12.
[554] *ARM* VIII, p. 63, n°39.
[555] Dans *ARM* VIII, p. 71, n°48, le dieu Šamaš est le seul créancier mais la débitrice, « fille de Yahdun-Lîm », est peut-être une prêtresse car elle « sacrifiera deux béliers » en guise d'intérêt. Ce texte se situe donc hors du champ de notre étude.
[556] Il s'agit d'*ARM* VIII, p. 87, n°59 ; p. 107, n°73 et n°74.
[557] Charpin, 2005.
[558] Voir plus haut, p. 107.

Dans nos textes d'*ARM* VIII, Šamaš est souvent co-créancier avec un homme : Dadâ et Ili-Idinnam sont les plus courants. Les prêts accordés par tous ces hommes sont toujours faits conjointement avec Šamaš, sauf pour Habduma-Dagan. Celui-ci se retrouve dans quatre prêts dont un seul avec le dieu co-créancier[559]. Dans ce dernier, le taux d'intérêt est « d'un tiers de sicle » pour « 1 sicle », tandis que dans les trois autres, il est « d'un demi-sicle » pour « 1 sicle »[560]. G. Boyer considère que nous ne sommes pas en face de membres du personnel des temples, mais d'individus indépendants qui doivent retirer de leur association avec Šamaš des « avantages juridiques au prix de quelques sacrifices » que sont les taux d'intérêt moindres[561]. L'assyriologue pense, également, qu'il n'est pas question du rôle charitable des dieux et de leurs temples, puisqu'en *ARM* VIII 31 + 72 où Šamaš est co-créancier, l'épouse du débiteur est mise en servitude[562]. Il est donc difficile d'interpréter la présence de Šamaš en tant que créancier : l'utilisation des capitaux de la divinité ne semble pas aller de soi, bien que, s'il est possible pour une princesse d'emprunter au dieu seul[563], cela signifierait qu'il est bien question du trésor du dieu.

Un autre point caractéristique des prêts est la mention du remboursement. Les prêts de grain doivent être remboursés « au jour de la moisson » avec les intérêts. C'est pourquoi le « mois » où le débiteur « a pris » le grain est précisé, afin de calculer les intérêts[564]. Les mois d'emprunt sont très variables dans notre documentation et il est donc impossible d'en tirer une conclusion. Par contre, les prêts d'argent doivent, pour la plupart, être remboursés « au mois d'Abum »[565]. G. Boyer y voit une coutume réglant la vie économique des individus

---

[559] *ARM* VIII, p. 57, n°34.
[560] Par exemple dans *ARM* VIII, p. 63, n°39.
[561] *ARM* VIII, p. 200.
[562] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.
[563] Voir plus haut, p. 112, note 555).
[564] *ARM* VIII, p. 87, n°60.
[565] *ARM* VIII, p. 55, n° 32.

dans ce royaume, qui pourrait notamment s'expliquer par le temps nécessaire qu'il faut afin que le grain soit prêt pour le stockage ou la vente : la récolte a lieu au mois d'Ebûrum, c'est-à-dire quatre mois avant Abum. Les débiteurs auraient donc, à ce moment-là, de quoi rembourser leurs créanciers[566].

Enfin, des garanties peuvent être apportées lors des prêts. Il en existe deux types : les garants et les gages. Pour le premier cas, nous disposons d'*ARM* VIII 60 : si, « au jour de la moisson », c'est-à-dire à la date d'échéance, le débiteur « ne mesure pas le grain », c'est-à-dire ne paye pas, alors « Mutamu[…] est son garant »[567]. Nous pouvons comprendre qu'en cas de défaut de paiement, c'est le garant qui assume le remboursement du prêt. C'est pourtant le seul contrat de prêt de grain où un garant est nécessaire, or, la quantité empruntée est moindre que dans les autres contrats (qui est souvent de plus d'1 *ugar*, alors qu'en *ARM* VIII 60, il est question d'un peu plus de 2 *kur*, soit 0,2 *ugar*). Nous ne pouvons donc pas penser que la présence d'un garant est liée à l'importance du prêt, à moins que le débiteur, Ahum, soit réputé insolvable mais nous ne disposons pas d'autres contrats le concernant et permettant de vérifier cette hypothèse. Pour le second cas, les gages, deux documents de prêt traitent de ce point. La mise en gage de l'« épouse » en *ARM* VIII 52 peut se comprendre par la durée du prêt, car l'échéance est à la fin de la « 3ème année ». Ce texte doit recouvrir une situation particulière au vu de la durée du prêt et parce qu'il implique le royaume d'Ešnunna puisque les sceaux de deux serviteurs du roi Ibâl-Pî-El sont apposés sur la tablette[568]. Une autre femme est donnée en gage, pour le compte de Yar'ip-Ea, dans *ARM* VIII 31 + 72[569]. Ces deux individus sont les débiteurs d'un autre contrat de prêt[570]. Nous

---

[566] *ARM* VIII, p. 215.
[567] *ARM* VIII, p. 87, n°60.
[568] *ARM* VIII, p. 77, n°52.
[569] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.

pouvons penser qu'ils se trouvent dans une situation précaire, ce qui explique le gage : le créancier, au courant de leur situation, désire une garantie. Même si cela ne semble pas la norme au vu de notre documentation, bien que celle-ci soit un faible échantillon de la masse de contrats qui devaient se conclure au royaume de Mari, le créancier dispose de moyens pour s'assurer de son remboursement. Nous verrons, ci-dessous, le système mis en place pour garantir le paiement des dettes.

c) La servitude pour dette

Les dettes engendrées entre individus peuvent amener à la servitude : c'est ce que nous appelons la servitude pour endettement. Par exemple, le frère d'un dénommé Na'mânum se trouve « dans la maison d'un marchand »[571] : il faut comprendre que ce frère effectue des travaux domestiques pour le marchand. En effet, Na'mânum n'a pas pu payer sa dette à « ses créanciers ». Il a donc mis en esclavage son frère auprès d'un marchand qui lui a donné, en échange, la somme nécessaire pour rembourser. Le travail fourni permet de compenser l'argent donné. Nous retrouvons cette même pratique dans *ARM* XIV 17 : Ilî-Šakim doit 5 mines d'argent au Palais. Il envisage alors de « vendre chez le prêteur » son épouse et ses esclaves[572]. Il en est de même pour la famille « d'Ayya-hâlu » dont la femme est chez un marchand tandis que la fille et la servante vont au Palais[573] : Ayya-hâlu se serait endetté auprès d'un marchand (à qui il aurait emprunté ou lequel aurait remboursé une première dette ?) mais aussi du Palais qui peut donc, lui-aussi, prendre en servitude les membres de la maisonnée de ses débiteurs. Dans les cas mentionnés ci-dessus, nous notons que ce n'est pas le débiteur lui-même qui se met au service de son créancier pour payer sa

[570] *ARM* VIII, p. 57, n°33.
[571] LAPO 18, p. 218, n°1046 = *ARM* IV 3.
[572] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
[573] LAPO 18, p. 222, n°1051 = *ARM* V 82.

dette mais sa famille[574]. La mise en servitude du débiteur est tout à fait probable[575] mais la prépondérance des cas contraires peut se comprendre puisque quelqu'un doit pouvoir continuer ses activités pour rembourser la dette et ainsi libérer au plus vite les personnes mises en esclavage. De plus, cette servitude peut résulter, non pas seulement d'une solution ultime face à l'impossibilité de payer sa dette à échéance, mais aussi, d'une procédure immédiate, lors d'un emprunt, qui consiste à la mise en gage d'un individu pour que le prêteur ait un remboursement immédiat (le travail servile) et une garantie de remboursement[576]. Le débiteur ne peut donc pas s'offrir lui-même comme esclave, sinon il ne pourrait pas utiliser l'argent emprunté. Nous sommes en droit de penser que dans le premier cas mentionné ci-dessus, il s'agit d'une mise en gage : Na'mânum échange son frère contre de l'argent immédiat auprès du marchand pour rembourser ses créanciers. Le frère est donc un gage.

La mise en servitude n'est pas la vente d'un individu. Dans le contrat de prêt *ARM* VIII 31 + 72, il est précisé que le débiteur, Yar'ip-Ea, devra payer sa dette même si Tabub-Himdi, probablement son épouse, la mise en gage, « meurt, tombe malade ou s'enfuit » et ce paiement semble immédiat[577]. Donc, il ne paye pas pour voir revenir la personne mise en gage, c'est-à-dire qu'il ne la rachète pas, puisqu'elle peut être morte ou avoir disparue, mais il paye pour rembourser une dette. Cela signifie aussi que, dans l'un de ces trois cas, le créancier perd avant tout une main-d'œuvre. Cette clause a pour première valeur, l'expression de la capacité de travail du gage puisque la maladie est stipulée comme l'une des raisons qui entraîneraient le paiement immédiat de la dette. Dans ce contrat, il est

---

[574] Il en a le pouvoir en tant que chef de famille (voir plus haut p. 47-48).
[575] Joannès, 2001b, p.308-309.
[576] Comme vu plus haut, p. 114-115.
[577] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.

également précisé que lorsque Yar'ip-Ea paiera, Tabub-Himdi « reviendra », c'est-à-dire que le remboursement obtenu, Tabub-Himdi, d'une part est libérée, d'autre part, si elle continue à travailler, produira de l'argent en trop. En revanche, il n'est pas précisé la dernière situation : celle où Yar'ip-Ea ne paye pas. Il n'y a pas de date d'échéance du prêt, seulement quand la femme meurt ou ne peut plus travailler. Nous pouvons donc en conclure que le débiteur n'est pas obligé de payer puisque le gage travaille pour rembourser la dette, mais que, si ce gage est dans l'incapacité de rembourser par sa force de travail, le débiteur est alors obligé de payer. Aussi, si le débiteur parvient à réunir la somme prêtée, le gage est alors libéré. Nous pouvons penser que, lorsque l'individu paiera sa dette, à celle-ci devrait être déduite la valeur du travail effectué par ses proches devenus esclaves, à moins que ce travail ne soit considéré comme un intérêt : *ARM* VIII 31 est un contrat de « prêt à intérêt ».

L'esclave pour dette peut sortir de cet état si quelqu'un paye sa dette ou s'il travaille assez pour rembourser. Une autre issue est possible : l'intervention de l'Etat. Une lettre mentionne « la restauration des esclaves hommes et femmes »[578] : il s'agit de l'*andurârum.* Cette lettre date de l'époque de Yasmah-Addu[579]. Une autre lettre fait état d'une *andurârum* : « au sujet de la restauration pour laquelle mon Seigneur a pris un décret et pour laquelle une tablette de protocole de restauration a été rédigée »[580]. Selon l'analyse de Dominique Charpin, elle serait datée du début du règne de Zimrî-Lîm. Ainsi, nous connaissons l'existence de deux *andurârum* durant la période de notre étude : l'une, pendant le règne de Samsî-Addu et de son fils, l'autre, peu après l'avènement de Zimrî-Lîm. Cette pratique est attestée ailleurs en Mésopotamie et a été étudiée par les assyriologues : l'*andurârum* exprime « le retour à une situation antérieure », d'où la traduction de

[578] LAPO 18, p. 257, n°1084 = M.11009 + M.11010.
[579] Dominique Charpin a rassemblé le dossier de l'*andurârum* à Mari : Charpin, 1990a.
[580] LAPO 18, p. 256, n°1082 = M.14033.

« restauration ». Cela signifie qu'un esclave pour dette retrouve son statut d'individu libre, mais également, que les biens vendus pour éponger une dette retournent à leur ancien propriétaire[581]. Grâce à la documentation de Mari, nous savons que c'est le cas dans le royaume de Mari. Selon la première lettre mentionnée plus haut, les esclaves sont concernés par cette restauration. Dans un contrat de prêt d'argent, il est précisé que « si une *andurârum* est instituée, cet argent n'y sera pas soumis »[582] ; la même clause concerne un « champ qui ne doit pas être soumis à *andurârum* »[583]. Si une clause de non-revendication pour *andurârum* est inscrite, c'est bien parce que la restauration pourrait toucher les biens concernés : l'argent et le domaine foncier. La précision de telles clauses laisse à penser que, comme dans les autres cas de restauration en Mésopotamie, seules les dettes de nécessité sont concernées et non les dettes commerciales, d'où l'existence de ces clauses marquant la volonté de ne pas se soumettre à une demande pourtant légitime. Dans le cas du champ donné, il s'agit de payer la remise en liberté d'esclaves pour dettes : ce n'est donc pas un échange commercial mais un échange répondant à un besoin primordial. Dans l'autre cas, il s'agit d'un prêt à Yar'ip-Ea et Tabub-Himdi. Or, nous avons vu que ces deux personnages font partie d'un autre accord dans lequel la femme est mise en gage[584]. Cette dernière situation illustre la position désastreuse dans laquelle se trouve le couple : nous pouvons donc penser que le premier prêt d'argent, celui portant la clause de non-revendication et, selon toute vraisemblance, antérieur à la mise en gage de Tabub-Himdi, est un prêt de nécessité. Il devrait donc logiquement être soumis à l'*andurârum*. Le fait que certains s'octroient le droit de passer outre une décision royale est énigmatique : les débiteurs sont-ils en si mauvaise posture pour négocier ? Cette clause de non-revendication est-elle réellement applicable ?

[581] Charpin, 2001a.
[582] *ARM* VIII, p. 57, n°33 ; à l'aide de Charpin, 1990a, p. 266.
[583] *ARM* VIII, p. 15, n°6 ; réédité dans Charpin, 1990a, p. 264-266.
[584] *ARM* VIII, p. 53, n°31 + p. 105, n°72.

Pour ce dernier point, il est en effet probable qu'elle soit retenue puisque dans *ARM* VIII 6, il est précisé que le scheich « ne revendiquera pas »[585], c'est-à-dire qu'en tant qu'autorité, il « garantie l'absence de toute revendication »[586]. L'existence de ces clauses prouve, néanmoins, que les restaurations sont réellement appliquées puisque les créanciers cherchent à s'en protéger.

[585] *ARM* VIII, p. 15, n°6 ; réédité dans Charpin, 1990a, p. 264-266.
[586] Charpin, 1990a, p. 266.

Troisième partie

Vivre en communauté

A. Partager l'espace

L'existence d'un espace commun, que nous allons tenter de définir, implique la possibilité pour un habitant du royaume de Mari de partager l'utilisation de certains biens communs, et cela implique également des interactions entre les différents individus d'une communauté.

1. Quel espace ?

Jean-Marie Durand estime la population du royaume à 50 000 habitants[587]. Les particuliers sont donc entourés d'autres individus en nombre plus ou moins important. Seul le texte *ARM* III 3 peut apporter des précisions. Il est question de « 400 habitants de Terqa »[588], mais il s'agit ici de la population mobilisable puisque le gouverneur indique qu'une « population de 200 hommes a été affectée ailleurs et 200 constituent l'effectif présent ». C'est grâce à cette indication que Jean-Marie Durand estime la population de la ville de Terqa à 2 000 habitants, « femmes, enfants et serviteurs réunis »[589]. Le côtoiement des individus est donc inévitable.

Il faut également comprendre comment se répartissent les habitants du royaume, quels sont les cadres physiques de leur communauté, c'est-à-dire les espaces dans lesquels les particuliers évoluent. Ceux-ci peuvent vivre dans des villes. Les plus grandes sont Mari, Terqa, Saggarâtum et Qaṭṭunân, c'est-à-dire les capitales des différents districts. En ce qui concerne Mari, l'acropole, l'actuel tell, qui abrite le palais et les temples est quasiment vide d'habitations privées[590]. La population se regroupe en réalité dans des villages tout autour

[587] Durand, 2005, p. 826.
[588] LAPO 17, p. 601, n°798 = *ARM* III 3.
[589] LAPO 17, p. 602, note c).
[590] Seules deux grandes résidences et une maison sont attestées (Margueron, 2004, p. 442-443) ; voir plus haut, p. 68-69.

de la capitale[591], qui ont à leur tête des « chefs de quartier »[592], sortes d'intermédiaires entre les habitants et les autorités palatiales[593]. A la limite du secteur de Mari se trouvent des champs : « Šalim-pâlih-Šamaš me presse pour avoir un champ. Or, il n'y en a pas aux limites de Mari »[594]. Les alentours de la ville sont également occupés par des bosquets[595] : ceux-ci sont le plus souvent constitués de peupliers et sont considérés en opposition aux arbres fruitiers. Ces derniers se situent plutôt dans la zone maraîchère aux côtés des légumes et des champs irrigués par arrosage[596]. L'archéologie permet de cerner plus précisément l'organisation de la ville de Mari. Cette dernière possède deux remparts, dans cette première moitié du IIème millénaire. Le premier est le *kirhum* qui cerne la ville haute ; c'est aussi celui qui est nommé, dans les textes, le « mur d'enceinte du milieu »[597]. Le second est l'*adaššum* qui forme une « couronne » ou ville basse autour de la ville haute. Ces deux zones, ville haute et ville basse, sont elles-mêmes désignées par le nom du rempart qui les cerne : c'est-à-dire, respectivement, *kirhum* et *adaššum*[598]. Les champs ou les vergers pourraient donc se trouver dans cette ville basse et les habitations à l'extérieur de l'*adaššum*. D'autres villes sont fortifiées comme Terqa[599], Saggarâtum[600] ou Razamâ[601]. Les villes semblent être organisées selon un schéma qui oppose ville fortifiée et ville basse : « qu'on fasse sortir les citadins de l'enceinte fortifiée et qu'ils habitent dans les faubourgs »[602]. Les villes ne sont pas

[591] LAPO 17, p. 520 et Margueron, 2004, p. 443 : ces « quartiers » sont appelés *babtum* qui dépendraient, chacun, d'une des portes (porte = *bâbum*) de la ville.
[592] LAPO 18, p. 236, n°1062 = *ARM* IV 43.
[593] Durand, 1987, p. 664.
[594] LAPO 17, p. 555, n°766 = *ARM* V 86 ; c'est la zone appelée *salhum*, voir plus haut, p. 75.
[595] LAPO 17, p. 555, n°766 = *ARM* V 86, note c).
[596] Durand, 1990b, p. 128.
[597] *ARM* XIII 26 dans Ziegler, 1994, p. 17.
[598] Margueron, 2004, p. 446. Les rendus visuels de ces remparts sont en annexe n°6.
[599] Rouault, 2000, p. 267.
[600] LAPO 17, p. 383, n°660 = *ARM* XIV 121 : la population d'un district doit être rassemblée dans les places fortes et le gouverneur attend encore qu'elle se réfugie à Saggarâtum.
[601] LAPO 17, p. 158, n°548 = *ARM* XIV 104 + : « Le front du remblai ayant atteint l'endroit où le mur extérieur émerge (du glacis) ».
[602] LAPO 17, p. 61, n°483 = A.315 +.

l'unique lieu de vie et il existe de nombreuses « bourgades campagnardes »[603]. De plus, le chantier F de la ville de Terqa a révélé l'existence d'espaces ouverts bordant un quartier[604]. Nous pouvons supposer qu'il existe des endroits, au sein des villes, pouvant tenir lieu de places. Il faut enfin faire mention d'aires spécifiques aux marchands : il existe un « quartier des marchands »[605] ou quartier du port pour le commerce euphratique, le *kârum*. Deux *kârum* sont attestés dans le royaume de Mari : un à Saggarâtum et un portant le nom *âh nârim* signifiant « du Bord-du-fleuve » et qui pourrait être le *kârum* de Mari[606].

Le paysage est aussi marqué par les temples. Chaque localité a son temple, que ce soit des villes, qui en abritent plusieurs, ou des villages avec leurs chapelles[607]. Par exemple, il y a le « temple aux lions » de Dagan à Terqa ou le temple de Šamaš à Mari[608]. L'espace est aussi marqué par plusieurs lieux sacrés comme les bois ou les lieux en plein air où sont placés les bétyles[609]. L'organisation des temples nous est peu connue. Ce sont surtout de petites unités. Le temple de Dagan à Terqa est constitué d'une grande salle et de deux petites pièces. Parfois, il s'agit de tentes[610]. Il faut supposer que les temples sont situés dans des lieux fréquentés et non, isolés[611]. Les temples font donc partie de l'espace des particuliers, d'autant plus que ces derniers peuvent les fréquenter. En effet, ils peuvent y pratiquer leur culte personnel[612]. Ainsi, ils y font des sacrifices[613]. Ceux-ci se font notamment dans le cadre du *kispum*[614]. Dans l'un de ses rêves, un individu, identifié comme un

---

603 Par exemple, dans LAPO 17, p. 554, n°765 = *ARM* V 85 : *kaprum*.
604 Rouault, 2001, p. 7.
605 LAPO 17, p. 177, n°560 = *ARM* XIV 64.
606 Michel, 1996, p. 417.
607 Durand, 2008, p. 324 et LAPO 18, p. 115, n°969 = *ARM* XIV 8.
608 Durand, 2008, p. 316-317.
609 Durand, 2008, p. 325-328.
610 Durand, 2008, p. 319-321.
611 Durand, 2008, p. 318.
612 Les cultes personnels sont détaillés plus haut, p. 31-35.
613 LAPO 18, p. 115, n°969 = *ARM* XIV 8.
614 Voir le culte du *kispum* des particuliers, plus haut p. 28-29.

« homme » mais portant un nom de femme[615], s'imagine entrer « dans le temple de Dagan » pour y faire « l'adoration »[616]. Le fait que ce soit un rêve n'écarte pas la réelle possibilité, pour les particuliers, d'entrer dans un temple. Les bétyles, qui sont des monuments religieux en forme de pierres dressées, sont également accessibles aux particuliers puisqu'on voit « un vieillard [siégeant] à l'endroit des Bétyles de Dagan, par devant Itûr-Mêr, pour faire le rite d'adoration »[617]. Les temples occupent d'autres fonctions dans la vie des particuliers. Ce sont également des lieux où la justice est rendue ou où sont établies des pièces de procédures. Cela est dû à la pratique des serments utilisée pour déceler la vérité ou promettre un engagement[618]. Ainsi, dans un contrat d'adoption, des « prêtre[s] » sont cités comme témoins[619]. Dans *ARM* VIII 85, au sujet de la propriété contestée d'un champ, « Zimrî-Lîm a rendu un verdict dans le temple de la ville » et un serment doit être prêté « dans le temple d'Itûr-Mêr »[620]. Enfin, les temples sont des lieux d'accueil. Des nomades Yamutbaléens en déplacement ont logé « la nuit dans le temple du dieu » Amum[621]. Ils ne sont que « quatre », ce qui peut expliquer comment ils ont pu s'abriter dans un temple, alors que nous avons dit que c'était, généralement, une petite structure. En parallèle, il faut penser cette conception « charitable » des temples : les mendiants sollicitent probablement l'aide des temples[622].

2. L'utilisation de biens communs

Le fait d'évoluer dans un espace commun contraint les membres d'une communauté à partager l'utilisation de certains biens ou de certaines ressources. Ceux-ci ne sont pas

---

[615] LAPO 18, p. 79, n°933 = A.15, note.
[616] LAPO 18, p. 79, n°933 = A.15.
[617] *ARM* XXVI/1, p. 469, n°230.
[618] Voir plus bas, p. 138-139.
[619] *ARM* VIII, p. 3, n°1.
[620] *ARM* VIII, p. 127, n° 85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[621] *ARM* XXVII, p. 88, n°32.
[622] Durand, 2008, p. 424-425.

soumis à la propriété individuelle mais peuvent être utilisés par des particuliers. Une gestion commune de certaines ressources est donc nécessaire.

ARM V 86[623] évoque la possibilité, pour les particuliers, de se fournir en bois dans des bosquets. Comme vu précédemment, il s'agit d'arbres non-fruitiers, souvent des peupliers, situés loin de la ville. Ces bosquets sont appelés *qîštum*[624]. Cette ressource est parfois contrôlée, comme le suggère l'existence de surveillants de bosquets[625], ou interdite d'accès par les autorités[626].

Nous connaissons également l'existence de barques assurant la traversée d'un fleuve. Dans l'une de ses lettres, Zakira-Hammu, le gouverneur de Qaṭṭunân, relate les difficultés auxquelles il est confronté à Ṭâbâtum : le bateau permettant la traversée du Habur est « endommagé ». Nous apprenons qu'il a été utilisé par les nomades et qu'il est également utile pour le Palais et les particuliers qui s'en servent pour transporter le grain. Il semble n'y avoir qu'un seul bateau pour cette ville, puisque « le grain du palais et des particuliers » est bloqué sur « la rive occidentale ». Le gouverneur demande alors l'autorisation à Zimrî-Lîm d'envoyer à cette ville la barque royale de Qaṭṭunân[627]. Nous ne savons pas grand-chose de cette unique barque de Ṭâbâtum : son utilisation semble diverse et cruciale pour la ville, et les autorités sont chargées de trouver un moyen de la remplacer quand elle fait défaut. Se peut-il que la barque soit la propriété de l'Etat ou de la ville ? Ou bien, est-elle la propriété d'un particulier incapable de la remplacer au pied levé et retardant ainsi le transport du grain, qui pourrait s'avérer être l'impôt, ce qui expliquerait l'ingérence des autorités ? Il est difficile de trancher. Le Palais possède ses propres bateaux qu'il doit

[623] LAPO 17, p. 555, n°766 = *ARM* V 86.
[624] Durand, 1990b, p. 128.
[625] LAPO 17, p. 555, n°766 = *ARM* V 86.
[626] M.12016, dans Durand, 2010b, p. 110.
[627] LAPO 16, p. 374, n°239 = *ARM* II 80.

peut-être mettre à disposition des villes pour le paiement de l'impôt, voire pour le bon fonctionnement d'un royaume traversé par deux fleuves, l'Euphrate et le Habur. Mais il peut aussi louer des barques pour ses besoins[628]. Cependant, quel que soit le propriétaire de cette barque, elle est à usage public : nous savons au moins que les nomades l'ont utilisée pour passer de l'autre côté du fleuve. Ainsi, même si nous pouvons supposer une rétribution en retour, notamment pour le paiement des nautoniers, les particuliers pourraient l'utiliser.

Ensuite la question de troupeaux « communautaires » est à poser. Yaqqim-Addu, le gouverneur de Saggarâtum, mentionne les « bœufs des Anciens »[629]. Ils sont considérés en opposition aux « bœufs des particuliers » ne pouvant être réquisitionnés pour la corvée du moment, suite à un engagement du roi. Les Anciens sont un groupe de notables, tenant une place particulière au sein des villes, notamment représentative[630]. Nous pourrions nous demander à quel point le rôle qu'ils détiennent au sein de leur communauté influe sur la décision du gouverneur d'utiliser leurs bœufs à la place de ceux des particuliers. Les « bœufs des Anciens » existent-ils en tant qu'animaux appartenant à une institution urbaine ou bien appartenant à des individus identifiés comme Anciens ? Dans le premier cas, nous pourrions déduire que les Anciens, représentants de leur communauté, mettraient à sa disposition des biens collectifs. Mais, nous ne disposons pas d'informations relatives à une quelconque gestion commune de biens par des Anciens. Il faudrait plutôt choisir la seconde interprétation : ce qui importe, ce sont les Anciens en tant qu'individus notables et non en tant qu'institution. Un autre élément à prendre en compte est, qu'en plus du rang de notables qui est attribué aux Anciens, ceux-ci peuvent également être des personnes aisées. En effet, un individu, Pîkama-El, est identifié comme un Ancien et aussi, comme une

---

[628] LAPO 18, p. 42, n°907 = *ARM* I 102.
[629] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[630] Voir plus bas, p. 165-166.

« personnalité économique très importante »[631]. Nous pouvons en déduire que, grâce aux moyens dont les Anciens disposent, il leur est plus facile de répondre à un besoin communautaire. De plus, cela va peut-être de pair avec leur rang : en tant que notables d'une communauté, ils auraient le devoir de l'aider.

Enfin, la plus importante des ressources partagées est l'eau. Elle sert notamment à irriguer les champs. L'irrigation peut se faire par des puits ou par des canaux. Le royaume de Mari est traversé par l'Euphrate et par le Habur. Les spécialistes ont identifiés quelques canaux d'irrigation : le canal d'Išîm-Yahdun-Lîm, sur la rive droite de l'Euphrate, entre Dûr-Yahdun-Lîm et Terqa, et le canal desservant Mari, sur la rive droite, appelé le « canal d'IGI-KUR » dans les textes[632]. Un troisième canal, Nahr-Darwîn, situé sur la rive gauche de l'Euphrate, pose problème : son envergure supposerait un canal de navigation et la date de sa réalisation fait débat, certains assyriologues considérant qu'il n'existe pas à l'époque amorrite[633]. Toutefois, il est important de préciser que les canaux peuvent servir à la fois pour l'irrigation et pour la navigation[634].

L'utilisation des canaux nécessite une gestion précise et contrôlée afin d'avoir un débit nécessaire pour l'irrigation, mais pas trop important pour éviter les inondations, tout en ne privant pas les régions en aval de cette ressource en eau[635]. La gestion et l'entretien des canaux reviennent à l'Etat. C'est ici que le *sêkerum* intervient. C'est un fonctionnaire, nommé par le roi et issu d'une famille de spécialistes qui lui auraient transmis leurs savoirs. Ainsi, alors que le responsable de l'irrigation du secteur de Saggarâtum, Ilî-Šakim, n'est pas

[631] Marti, 2001.
[632] Durand, 1990b, p. 122-126. Voir la carte des canaux en annexe n°4.
[633] Lafont (B.), 2009, et Durand, 2002a, p. 574.
[634] Durand, 1990b, p. 137.
[635] Finet, 1990, p. 148.

disponible, le gouverneur donne cette responsabilité aux « jeunes frères d'Ilî-Šakim »[636]. Le *sêkerum* doit contrôler le débit des eaux grâce à différents ouvrages, notamment les barrages et les vannes. Il assure ainsi la distribution en eau des terres à cultiver[637]. C'est un personnage important du royaume en qui les autorités doivent avoir « confiance » : Yaqqim-Addu cherche un remplaçant à Ilî-Šakim qui est emprisonné et qui n'est donc pas digne de confiance. La position qu'il détient au sein du fonctionnement du royaume est importante puisque, menacé de la peine capitale, Ilî-Šakim cherche à négocier sa libération par trois fois[638]. Le *sêkerum* a des compétences spécifiques, probablement transmises au sein de la famille[639], ce qui en fait sa valeur. Les autorités, dénuées de ces savoirs techniques, le consultent avant de prendre une décision concernant l'irrigation[640]. En effet, la gestion de l'irrigation est avant tout une affaire relevant des autorités royales puisque c'est une question de gestion globale : le *sêkerum* ne peut agir sans ordres.

Les particuliers sont donc soumis aux décisions administratives pour l'irrigation de leurs terres. Nous voyons, grâce à *ARM* V 88, qu'une autorisation doit être accordée pour « ouvrir » « la rigole d'irrigation » : c'est le cas pour les champs-*taptêtim* au contraire des champs-*damqum* qui sont irrigués naturellement[641]. Si la traduction de J.-M. Durand est bonne, *ARM* XVIII 10 mentionnerait l'argent que l'Etat perçoit sur l'irrigation des champs[642], c'est-à-dire que les particuliers paient probablement une taxe afin qu'on leur « ouvre » le canal. Nous ne pouvons cependant pas émettre d'hypothèse sur le montant de cette taxe. Bien que les particuliers ne puissent irriguer leurs champs comme bon leur semble, les

636 LAPO 17, p. 638, n°829 = *ARM* XIV 16 et Finet, 1990, p. 149.
637 Pour la fonction de *sêkerum*, voir Finet, 1990, p. 147-150 et Durand, 2002a, p. 574.
638 LAPO 17, p. 638, n°828 = *ARM* XIV 16 et LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
639 C'est pourquoi Ilî-Šakim est remplacé par ses frères bien qu'ils ne semblent pas être aussi compétents.
640 Finet, 1990, p. 150.
641 LAPO 17, p. 556, n°767 = *ARM* V 88 et voir note f).
642 LAPO 17, p. 397, n°668 = *ARM* XVIII 10.

autorités n'ont pas pour but de défavoriser les terres privées et ne restreignent l'accès à l'eau que pour des raisons de gestion globale. Elles font donc particulièrement attention aux protestations des habitants susceptibles d'être privés d'eau. Ainsi, le gouverneur de Terqa veille sur les champs des particuliers[643]. Il anticipe également le mécontentement de la population en distribuant toute l'eau du canal d'Išîm-Yahdun-Lîm pour la région entre Dûr-Yahdun-Lîm et Terqa, car il semble qu'il y ait désormais « de l'eau à disposition » pour les « champs des campagnes de Terqa », grâce à l'ouverture d'un autre canal. La population peut également reprocher au royaume le mauvais entretien des canaux : la réparation incombe à l'Etat qui se charge d'envoyer ses esclaves ou les corvéables au travail[644].

3. Vivre avec les autres

a) Des individus en contact

Le partage de l'espace induit des contacts fréquents entre les membres d'une communauté. Certains évènements, comme les fêtes religieuses ou l'appel aux armes et aux corvées, ou certains lieux sont plus propices à cet effet de socialisation : ce sont des moments de vie qui sont partagés.

Les particuliers participent aux fêtes religieuses. Celles-ci ont un calendrier officiel et sont donc communes aux habitants du royaume. Le texte *ARM* V 25 indique que les particuliers font « le sacrifice du char de Nergal » à une date fixe qui doit être changée, en avertissant les « différents bourgs », pour qu'il ait lieu « après (celui d')Eštar »[645]. Les particuliers sont donc soumis à un culte réglé par les autorités. Nous pouvons lister différentes cérémonies religieuses auxquelles les particuliers peuvent assister. Nous venons

[643] Selon la formule : « les champs […] des particuliers de mon district vont bien » (LAPO 17, p. 582, n°784 = *ARM* XIII 117 +).
[644] LAPO 17, p. 608, n°804 = *ARM* XIV 13.
[645] LAPO 18, p. 134, n°986 = *ARM* V 25.

de voir le culte rendu à Nergal (ou Âmûm), divinité infernale. Le « char de Nergal » pénètre tous les ans dans le palais de Mari pour rejoindre son épouse divine Bêlet-Ekallim qui y réside[646]. Cette fête est liée aux fêtes d'Eštar, citées plus haut. Celles-ci débutent à la fin du mois viii, où la divinité entre dans le palais, jusqu'à la fin du mois ix pour le règne de Zimrî-Lîm, plus tard sous Yasmah-Addu[647]. Au cours de cette période, un sacrifice lui est offert et Nergal la rejoint[648]. Le moment le plus important de ces fêtes a lieu lors de l'introduction de la déesse au palais[649] : c'est la « fête du pays »[650]. Le sacrifice est célébré par « toute la population »[651]. Le *kispum* royal est également associé aux fêtes d'Eštar[652] et les particuliers sont concernés. En effet, ils doivent s'occuper en premier de leur propre *kispum* pour être ensuite libres de célébrer le *kispum* royal[653]. D'autres divinités sont célébrées. Les particuliers doivent offrir des sacrifices à Addu d'Alep, dieu de l'Orage[654] et les habitants de Tuttul se réjouissent du sacrifice offert à Dagan et font le repas-*naptanum*[655]. Enfin, le décès de personnalités importantes entraîne un deuil public dont les modalités nous sont inconnues mais qui sont susceptibles de déranger les cérémonies religieuses[656]. Il faut donc comprendre que ce type de deuil affecte les pratiques des particuliers.

Comment ces fêtes religieuses peuvent-elles impliquer un vivre ensemble ? En dehors du fait de partager un rite et un état d'esprit communs à ces cérémonies, nous pouvons aussi remarquer qu'elles nécessitent le côtoiement des personnes. C'est le cas

---

646 LAPO 18, p. 133-134.
647 Pour les différences de calendrier entre les deux périodes, voir Durand et Guichard, 1997, p. 31.
648 Durand et Guichard, 1997, p. 29-30.
649 Durand et Guichard, 1997, p. 31.
650 LAPO 18, p. 124, n°979 = *ARM* II 78.
651 LAPO 18, p. 127, n°980 = *ARM* VI 74.
652 Durand et Guichard, 1997, p. 35-36.
653 Durand et Guichard, 1997, p. 63.
654 LAPO 18, p. 130, n°983 = *ARM* XIV 9 et p. 133, n°985 = *ARM* III 45.
655 *ARM* XXVI/1, p. 443, n°215.
656 *ARM* XXVI/1, p. 581, n°281.

lorsque les sacrifices donnent lieu à un repas qui sera partagé. Il faut également déduire du déroulement de ces fêtes, des espaces où y assister et donc se rencontrer. Le déplacement des statues des divinités implique des processions que les individus peuvent regarder. En effet, un fonctionnaire demande au roi où l'inscription doit être gravée sur une statue pour que « le lecteur puisse la lire »[657]. Cela démontre que les statues sont visibles par tout individu lors des processions à travers la ville et, par conséquent, qu'il y assiste auprès des autres. Dans une lettre, il est question d'une réunion autour du « bassin du pays »[658]. Nous ignorons de quoi il s'agit exactement, mais un document informe de la construction d'un bassin[659] : cela pourrait être un lieu autour duquel se rassemblent des particuliers pour assister à une cérémonie. Pour le reste, nous pouvons supposer que les gens se réunissent autour des temples, voire dans un espace où de nombreuses personnes peuvent se tenir comme une place[660].

L'Etat fait parfois appel à la population et c'est parmi ces occasions que les individus peuvent se côtoyer, en particulier au sein de l'armée et lors des corvées. L'armée est organisée en différentes unités basées sur la résidence des hommes mobilisés[661] : les individus incorporent un groupe constitué de personnes originaires de la même région. L'effectif de ces sections s'élève de plusieurs centaines à quelques milliers[662] : les soldats côtoient donc un nombre important d'autres personnes ; ils se socialisent. *ARM* II 118 donne un aperçu de l'atmosphère qui peut régner au sein de l'armée : un général informe que « ce n'est que rires et chansons », que le « cœur » des soldats est « content comme s'ils étaient

[657] M.7658 (= *FM* II 17) dans Maul, 1994, p. 48-50 (extrait publié dans Charpin, 2008b, p. 57).
[658] LAPO 18, p. 135, n°987 = *ARM* II 85.
[659] LAPO 16, p. 328, n°194 = *ARM* XIII 128.
[660] Voir plus bas, p. 132.
[661] Abrahami, 1997, chap III, p. 4.
[662] LAPO 17, p. 16, n°448 = *ARM* I 42 et Abrahami, 1997, chap III, p. 3-5.

chez eux »[663]. Quant aux corvées, elles peuvent regrouper un nombre conséquent d'individus : « 200 » personnes pour la restauration d'une muraille[664], « 2 000 » personnes pour la construction d'un canal[665]. Lors des moissons, les corvéables sont regroupés selon un système de « charrues » : un effectif humain est attribué à une surface donnée afin d'estimer la quantité de production. D'ordinaire, la « charrue » contient 10 individus[666]. Avant de se mettre au travail, les corvéables sont « réuni[s] » puis « expédiés » là où ils sont attendus[667]. Parfois, cela nécessite un trajet important : des habitants du district de Terqa doivent se rendre dans celui de Saggarâtum[668]. Les individus ne peuvent pas vivre de manière isolée, ne serait-ce que par le biais de leurs devoirs de sujet.

Enfin, certains lieux doivent favoriser la rencontre des habitants. Nous avons vu que certaines manifestations religieuses peuvent avoir lieu dans les rues. Il existe d'autres espaces publics plus larges que nous appellerons places, comme nous pouvons le supposer à Terqa[669]. Les textes soutiennent cette hypothèse puisqu'il est parfois question de réunions d'habitants[670]. Ces derniers doivent donc disposer d'un endroit suffisamment grand pour pouvoir se rassembler. Un dernier point doit être abordé : au royaume de Mari, comme ailleurs en Mésopotamie, il y a des cabarets puisque le roi Samsî-Addu y fait référence dans l'une de ses lettres[671] et, dans un contrat, l'un des témoins est décrit comme « cabaretier »[672]. Ce sont des établissements où les personnes peuvent boire, principalement de la bière, et manger. C'est également un lieu de prostitution. Ces lieux ont

[663] LAPO 17, p. 200, n°577 = *ARM* II 118.
[664] LAPO 16, p. 300, n°165 = *ARM* XIV 24.
[665] LAPO 17, p. 599, n°796 = *ARM* VI 7.
[666] LAPO 17, p. 525.
[667] LAPO 17, p. 667, n°849 = *ARM* XIII 123.
[668] LAPO 16, p. 300, n°165 = *ARM* XIV 24.
[669] Voir plus haut, p. 123.
[670] Par exemple, *ARM* XXVI/1, p. 319, n°154-bis ; LAPO 17, p. 667, n°849 = *ARM* XIII 123.
[671] LAPO 16, p. 65, n°2 = *ARM* I 28.
[672] *ARM* VIII, p. 21, n°9 + p. 39, n°20.

une fonction sociale : dans un texte d'exorcisme, il est recommandé qu'une fois guéri, le patient doit tenir un discours dans le cabaret pour symboliser sa réintégration dans la société. Aussi, le code d'Hammu-rabi prévoit que des comploteurs politiques s'y réunissent[673]. Le cabaret est donc un lieu de rencontre[674].

b) Suivre les règles de la communauté

La vie en communauté implique qu'elle soit régie afin de faciliter la coexistence des individus et d'éviter les débordements. Dans le royaume de Mari, il y a la notion de justice permettant d'encadrer les agissements des individus. Les archéologues n'ont pas découvert de « code de lois » ou autre ensemble législatif pour le royaume de Mari[675]. Certaines lettres ou pièces de procédures peuvent néanmoins fournir des renseignements sur le fonctionnement de la justice mariote. Un jugement est rendu pour les affaires pénales ou pour les litiges entre particuliers quand les règles préétablies, notamment dans les contrats, ne sont pas respectées. Nous pouvons tenter de cerner les cadres des juridictions privée et publique, puis de connaître les procédures grâce auxquelles un jugement peut être rendu et enfin de savoir quelles sont les peines appliquées.

Certaines affaires sont de la compétence privée et d'autres de la compétence publique. C'est-à-dire qu'il existe une juridiction domestique, bien que limitée par l'Etat qui détient des prérogatives[676]. Ainsi, les crimes relèvent de la compétence publique. Dans une lettre au ton réprobateur, il est relaté que des individus ont opéré une vengeance personnelle en torturant et tuant un esclave qu'ils soupçonnaient être le meurtrier de leur

---

[673] CH § 109 dans Finet, 2004, p. 80.
[674] Pour une description sommaire des cabarets, voir Joannès, 1996, p. 50-51.
[675] Il en existe ailleurs, en Mésopotamie : le *Code d'Hammurabi* pour la même époque en Babylonie, les *Lois d'Ešnunna* quelques dizaines d'années plus tôt, etc. (Lafont (S.), 2001a).
[676] Lafont (S.), 1997a.

frère[677]. Cela n'aurait pas dû se produire car il est reproché à un général d'avoir donné l'autorisation à la famille de tuer l'esclave et de ne pas avoir attendu la décision du roi de Kurdâ, seigneur du supplicié[678]. Bien qu'il s'agisse ici d'un roi étranger, les soldats mariotes ont connaissance de cette coutume qui est partagée par les deux royaumes. En effet, face à un « sanglant fait-divers » à Terqa, le roi doit sanctionner les coupables[679]. La vengeance personnelle pour les crimes n'est pas acceptée car ces derniers font l'objet d'une décision royale. Les délégués de l'autorité royale, c'est-à-dire les fonctionnaires, peuvent également agir : un meurtrier est mis en prison par le gouverneur de Qaṭṭunân[680]. D'une manière générale, la juridiction étatique permet de maintenir l'ordre : les différentes formes de trahison envers le royaume sont punies. Par exemple, ceux qui désertent l'armée[681] et ceux qui colportent un « mensonge » qui a « irrité » le roi[682] sont menacés de mort. Parfois, cette justice d'Etat se révèle être injuste : pour des raisons politiques, le roi peut abuser de son pouvoir[683]. Par exemple, pour éviter un incident diplomatique avec les Zalmaquéens, deux d'entre eux s'étant « fait dérober » des jarres sont enfermés à l'ergastule de Dûr-Yahdun-Lîm[684]. Pour résoudre ce problème, le roi et le gouverneur de Saggarâtum proposent soit de les « vendre », soit de « leur crever les yeux », soit de « leur couper la langue », la seule préoccupation étant que « l'affaire ne puisse s'ébruiter »[685]. Ici, le roi ne cherche donc pas à rendre justice aux individus volés mais à préserver ses intérêts.

[677] *ARM* XXVI/2, p. 336, n°434.
[678] Lafont (S.), 1997a, p. 119, note 41).
[679] LAPO 18, p. 234, n°1060 = *ARM* III 18.
[680] LAPO 18, p. 237, n°1063 = *ARM* II 129.
[681] Voir plus bas, p. 147.
[682] LAPO 18, p. 242, n°1067 = *ARM* III 73.
[683] La violence à laquelle l'Etat peut recourir pour préserver les intérêts du pouvoir central est analysée dans Bonneterre, 1997.
[684] LAPO 18, p. 64, n°928 = *ARM* XIV 77.
[685] LAPO 18, p. 66, n°929 = *ARM* XIV 78.

La juridiction domestique ne peut inclure de châtiments corporels. Notamment, si un individu lésé demande la mise à mort de celui qu'il accuse, elle doit être approuvée par le roi : un individu bédouin veut « tuer » son esclave qui s'est enfui. En réponse, Ibâl-pî-El, le chef des nomades bensim'alites, déclare qu'il lui faut « l'avis » du roi[686]. Une personne ne peut donc pas en tuer une autre, même si elle est de statut social inférieur. Elle ne peut pas non plus lui infliger de mauvais traitements comme le Bédouin le fait avec son esclave en lui crevant les yeux, puisqu'il tente de justifier son geste en invoquant la « colère. Le parallèle peut être fait avec la défense d'un homme, au cours d'une ordalie, qui accuse son « frère » d'avoir roué de coups une servante jusqu'à la faire mourir[687]. En Babylonie, une exception peut être faite sur les limites de la juridiction domestique : un homme peut tuer son épouse et son amant s'ils sont pris en flagrant délit d'adultère[688]. Dans le royaume de Mari, cela ne semble pas être le cas puisque, lors d'une telle affaire, la lettre, qui en fait mention, indique également le recours à une ordalie, bien que celle-ci puisse être expliquée par la défense des accusés d'adultère, invoquant le viol pour l'une et l'ignorance du statut marital de la femme pour l'autre[689].

Les affaires pénales relèvent donc des compétences étatiques. Une justice plus locale est rendue lors des litiges entre particuliers. Tout d'abord, il est possible que les individus puissent négocier entre eux la recherche d'un compromis ou d'une vérité à l'aide des serments : un marchand se défend de ne pas avoir fourni les produits demandés en invoquant la possibilité de se « tenir par devant Itûr-Mêr », c'est-à-dire de prêter serment, pratique permettant d'établir une preuve comme nous le verrons ci-dessous. Ce serment est

---

[686] A.1945, dans Lafont (S.), 1997a, p. 110-111.
[687] *ARM* XXVI/1, p. 533, n°254.
[688] CH § 129 dans Finet, 2004, p. 88.
[689] LAPO 18, p. 239, n°1064 = M.5001 ; également publié dans *ARM* XXVI/1, p. 524-525 avec plus de détails sur ce texte lacunaire et interprété par J.-M. Durand.

probablement prononcé dans un temple. En effet, d'autres textes indiquent précisément que ces serments ont lieu dans les temples. Dans une tablette de procès au sujet d'un champ, il est précisé que le serment prêté pour établir un verdict doit avoir lieu dans un « temple »[690]. De même, face à un litige entre deux marchands, l'un d'entre eux propose qu'un jugement soit prononcé dans « le temple du grand Dieu » ou « le temple d'Itûr-Mêr », en établissant « le compte » de ce que l'un doit à l'autre et que réparation soit faite si un dommage est reconnu[691]. La justice peut donc se tenir dans les temples, sous le regard des dieux. De plus, il est fait mention d'une communauté judiciaire. En effet, les pièces de procédures mentionnent des juges. Dans un texte très fragmentaire concernant une revendication à propos d'argent et d'un « bœuf », nous trouvons le terme *dayyânum* signifiant « juge »[692]. Celui-ci est également présent lors du partage du patrimoine après un divorce[693], puisque cela doit être un sujet de discordes. Bien qu'il existe un mot akkadien spécifique pour la fonction de juge, cela ne nous permet pas d'en déduire que les juges sont des professionnels. Nous pourrions plutôt penser qu'il s'agit de notables locaux sollicités ponctuellement afin de juger une affaire. Ainsi, à propos de « prostituées » et après une « plainte » du roi, les « Anciens » de Qaṭṭunân et deux fonctionnaires de la ville « ont siégé ». Ils ont dû écouter des témoignages et établir des « faits ». Par la suite, un lieutenant est « battu »[694]. Nous pouvons raisonnablement penser qu'il s'agit ici d'un jugement en tribunal : il y a eu l'exposition des faits devant un siège, un verdict et une sentence. Les membres d'une communauté sollicités pour un jugement sont peut-être d'origines plus

[690] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[691] A.337 +, dans Durand, 2010a.
[692] *ARM* VIII, p. 125, n°83.
[693] *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16 et p. 131, n°87.
[694] *ARM* XXVII, p. 122, n°60.

diverses que les seuls Anciens : des scheichs ou des individus aux professions variées dont le jugement est respecté.

Afin d'établir un jugement, divers moyens peuvent être mis en œuvre. Une enquête peut être menée. Lorsqu'un crime est commis, les autorités cherchent à identifier la victime et le coupable : quand le cadavre d'un nourrisson a été retrouvé à Mari, un fonctionnaire s'empresse de poser des « questions » pour savoir qui sont les tuteurs de l'enfant et ce qui s'est passé[695]. Dans une autre histoire, un gouverneur fait vérifier les dires d'un individu qui accuse un autre d'avoir « failli [le] tuer ». La victime ayant déclaré avoir « percé la cloison » de sa maison pour s'enfuir, ceux qui ont mené l'« enquête » pour le gouverneur ont trouvé « les bovins, ovins et la maison » en « bon état ». Le gouverneur décide alors de garder l'homme auprès de lui, puisqu'il aurait fait une fausse accusation qui ne doit sûrement pas rester impunie[696]. Dans le cas d'une affaire d'un flagrant délit d'adultère, un fonctionnaire décide également d'enquêter à propos de la femme[697]. Le texte est malheureusement lacunaire mais cette enquête a sûrement comme problématique la réputation de la femme incriminée ou bien la vérification de sa défense, qui n'est cependant pas mentionnée dans la lettre, puisque, malgré le flagrant délit, l'accusation portée est grave et peut nuire à cette femme. Quant au mari, pour appuyer ses dires, il fait appel à des « témoins ». Les témoignages semblent constituer une preuve. Dans un autre affaire, on demande au plaintif de produire ses témoins : ce sont les personnes qui étaient présentes lors de la transaction pour laquelle il y a un litige[698]. En effet, les contrats mariotes que nous possédons se

[695] LAPO 18, p. 236, n°1062 = *ARM* VI 43.
[696] LAPO 18, p. 235, n°1061 = *ARM* III 71.
[697] LAPO 18, p. 239, n°1064 = M.5001.
[698] LAPO 18, p. 217, n°1045 = *ARM* I 30.

terminent quasi-systématiquement par une énumération de témoins[699]. Ce sont ces derniers à qui on fait appel en cas de revendication. Les tablettes de contrat sont, elles aussi, une preuve et doivent donc être gardées par celui qui aurait à perdre : l'acheteur, le prêteur. C'est pourquoi les contrats incluent une clause de non-revendication : l'honnêteté du détenteur de la tablette en est plus flagrante. L'enquête sert donc à s'assurer des témoignages ou à regrouper des informations primordiales pour les crimes ou les affaires contentieuses.

Les Mariotes peuvent également avoir recours aux serments. Lorsqu'un champ du Palais est revendiqué par un groupe d'individus de « la ville de Sapîratum », cette dernière doit faire le « serment du dieu »[700]. Dans une autre affaire, relatée dans une lettre de Samsî-Addu, « Arwi'um » se serait approprié l'argent que « Zahânum » lui aurait confié pour acheter « 200 moutons » pour son compte. Après la plainte de celui-ci, le roi lui demande de produire ses « témoins » et de « prêter serment »[701]. En justice, il est question de serment assertoire qui « atteste la véracité d'un fait »[702]. Cette pratique permet d'engager personnellement l'individu face à ses paroles, puisqu'il jure par les dieux, des êtres connaissant la vérité. Ainsi, les divinités se portent garants de ce qui a été énoncé lors du serment mais aussi, elles ont le pouvoir de punir celui qui a menti sous serment[703]. La peur que cela inspire suffit à faire du serment une preuve judiciaire. Dans le premier cas mentionné, les notables de Sapîratum jurent que le champ en question appartient au roi : ils ne peuvent pas mentir bien que leur serment aille à l'encontre des intérêts de leurs concitoyens. Le champ est donc déclaré comme propriété du roi et la partie lésée s'engage

---

699 Voir plus haut, p. 108-109.
700 *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
701 LAPO 18, p. 217, n°1045 = *ARM* I 30.
702 Ce n'est pas un serment promissoire qui est un engagement de « faire ou ne pas faire quelque chose » : Lafont (S.), 1997b, p. 2.
703 Durand, 2008, p. 582.

par un second serment, un serment promissoire, à ne pas revendiquer ledit champ[704]. La clause de non-revendication fait partie du procès et bénéficie à la partie gagnante qui se trouve alors en possession de la tablette du procès attestant du premier jugement en cas de nouveau litige. Ceci explique que la tablette *ARM* VIII 85[705] ait été trouvée dans le palais de Mari.

L'ordalie sert aussi à l'administration de preuves. Dans une affaire de sorcellerie, une femme subit l'ordalie pour défendre sa fille, l'accusée. Elle « doit plonger » dans un fleuve pour prouver « ses dires ». En effet, avant de plonger, elle récite « ce qu'on [lui] a fait dire »[706] : il s'agit de sa version des faits, normalisée par des juges pour qu'il n'y ait pas de place à différentes interprétations. En effet, les ordalies débutent par des « affirmations solennelles » pour réfuter des faits ou, au contraire, faire une accusation[707]. Ensuite, l'épreuve consiste à réussir une performance physique en lien avec le fleuve[708]. La femme devait probablement rester un certain temps sous l'eau, mais elle est « tombée ». Un autre texte mentionne la tâche de soulever une meule et de traverser le fleuve[709]. Cette épreuve particulière laisse à penser que l'ordalie peut être adaptée au problème à résoudre. En effet, dans ce dernier document, il s'agit d'une contestation de champ née du changement du cours de l'Euphrate qui a ainsi fait disparaître des terres sur une rive pour en faire apparaître de nouvelles sur l'autre rive. Il serait donc question, ici, de traverser le fleuve pour prouver les droits que les propriétaires lésés ont sur les nouvelles terres[710]. Nous pouvons également remarquer que, dans ces textes, ce ne sont pas les différentes parties du conflit qui subissent

[704] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[705] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[706] *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.
[707] *ARM* XXVI/1, p. 516-517.
[708] *ARM* XXVI/1, p. 519.
[709] M.8142, dans Charpin, 1992, p. 29-32.
[710] Charpin, 1992, p. 33-35.

l'épreuve mais leurs représentants : la mère dans le premier texte, des serviteurs dans le second et, dans un troisième texte, c'est l'épouse d'un accusé qui plonge dans le fleuve[711]. Soit les parties peuvent s'offrir les services d'un « professionnel » de l'ordalie, soit face à leur condition physique (la jeunesse dans le cas de notre premier document), elles se savent perdues d'avance si elles n'ont pas recours à quelqu'un d'autre[712]. Cette personne semble avoir un lien avec la partie qu'elle représente (mère, épouse). Enfin, dans notre premier document, la femme « est morte ». Les autorités en concluent qu'elle « n'a pas prouvé ses dires », ce qui explique que l'enfant, victime de la fillette, soit « libéré de l'ensorcellement »[713]. Quant à la femme qui plonge pour défendre son mari, elle en ressort vivante. Cela semble néanmoins poser problème, puisque le couple est envoyé au roi[714]. L'affaire ne semble donc pas résolue et J.-M. Durand suppose que la femme n'aurait pas achevé la performance demandée[715].

Comment la Justice répare-t-elle le désagrément commis ? Lorsqu'il y a un litige et qu'un verdict est rendu pour résoudre l'affaire, il ne semble pas y avoir de dédommagement. Par exemple, les individus qui ont injustement revendiqué un champ du Palais, dans *ARM* VIII 85, ne doivent rien au Palais : l'affaire semble réglée et cela suffit. En revanche, ils ont l'interdiction de renouveler leur revendication, sinon ils encourent une amende de « 10 mines d'argent »[716]. La clause d'une amende pour une revendication postérieure est très courante et fait même partie intégrante des contrats[717]. Ainsi, dans la tablette issue d'un divorce et de l'établissement du partage du patrimoine, aucune des deux parties ne doit

[711] *ARM* XXVI/1, p. 533, n°254.
[712] *ARM* XXVI/1, p. 518-19.
[713] *ARM* XXVI/1, p. 532, n°253.
[714] *ARM* XXVI/1, p. 533, n°254.
[715] *ARM* XXVI/1, p. 521.
[716] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[717] Voir plus haut, p. 106-108.

réclamer quoique ce soit, sinon elle devra payer « 1 mine d'argent »[718]. L'amende peut être accompagnée d'une « peine » : *ARM* VIII 83[719] le laisse entendre et *ARM* VIII 85 mentionne le châtiment encouru qui est qu'un « piquet » soit « enfoncé dans la bouche » du revendicateur[720]. Puisque des peines sont mentionnées dans les contrats en cas de revendication, elles équivaudraient donc, en plus d'une dissuasion, à un dédommagement en cas de plainte injustifiée. Cela va à l'encontre de la conclusion tirée du document *ARM* VIII 85, mais un autre texte confirme la possibilité d'un dédommagement en cas de litige. Dans la lettre A.337, le marchand, en litige avec l'un de ses confrères, propose qu'à l'issue du procès, celui qui « se trouve […] devoir quelque chose » à l'autre, devra le lui donner « deux fois »[721]. Cette somme équivaut à réparer l'erreur commise et à offrir un dédommagement coûtant le même prix que l'erreur de départ. Grâce à ce dernier texte, nous comprenons également que l'amende est payée à la partie adverse et non à un organisme judiciaire. Enfin, grâce au document *ARM* VIII 66, nous connaissons la possibilité que des individus se portent garants d'un autre qui doit payer une amende issue d'un « jugement ». Il s'agit pour eux de payer l'argent que le condamné n'aura pas payé « après dix (jours) »[722].

Dans les affaires pénales, la justice d'Etat dispose d'autres moyens que la simple amende. Elle peut emprisonner les individus. Ainsi, l'homme ayant assassiné son père et tenté de tuer le gouverneur de Qaṭṭunân est envoyé « à l'ergastule »[723]. Les auteurs du « sanglant fait-divers » doivent également être mis à l'ergastule, « de 3 à 4 jours »[724]. Les criminels peuvent dont être enfermés. Les fuyards, ceux qui ne remplissent pas leurs devoirs

[718] *ARM* VIII, p. 127, n°84 + p. 33, n°16.
[719] *ARM* VIII, p. 125, n°83.
[720] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[721] A.337 +, dans Durand, 2010a.
[722] *ARM* VIII, p. 97, n°66.
[723] LAPO 18, p. 237, n°1063 = *ARM* II 129.
[724] LAPO 18, p. 234, n°1060 = *ARM* III 18.

envers le royaume, et ceux qui les protègent peuvent également être conduits « à l'ergastule »[725]. Enfin, le roi peut incarcérer des individus pour des raisons politiques[726]. Les ergastules (ou *nepârum*) sont des prisons-ateliers. Femmes et hommes doivent effectuer des travaux pour le compte du Palais, sous sa surveillance[727]. *ARM* XIV 78 précise que les prisonniers feront « la moûture dans l'ergastule »[728]. Il en existe plusieurs sur le territoire mariote puisque les gouverneurs des différents districts peuvent y faire entrer des gens. Néanmoins, ces prisons restent sous le contrôle du roi. En effet, lorsque Ilî-Šakim, un contrôleur de l'irrigation, est emprisonné, seul le roi peut décider de sa libération ; le gouverneur relaye simplement les informations et demande au roi « ce qu'il doit en être ». Ilî-Šakim est à l'ergastule pour une « faute » à cause de laquelle il doit être « mis à mort » s'il ne paie pas l'amende de « 5 mines » d'argent[729]. L'ergastule sert donc aussi de lieu d'attente avant l'application de la peine capitale. Celle-ci est l'un des moyens utilisés par le roi pour rendre la justice. La peine de mort n'est pas nécessairement fréquente. En effet, elle fait partie des prérogatives royales : lorsqu'un homme décide de mettre à mort son esclave, le gouverneur ne peut agir « sans (l'avis) » du roi[730]. La mise à mort peut se faire par « le pal, la crémation, la noyade et la décapitation »[731]. La mise à mort doit résulter d'une lourde faute. Le gouverneur de Terqa menace des habitants de brûler ceux qui l'ont trahi[732]. De plus, il ordonne qu'un « fugitif » soit « empalé »[733]. Ces affaires relèvent de fautes envers le royaume : trahir les autorités ou fuir la conscription. La menace publique et le pal,

[725] LAPO 17, p. 655, n°838 = *ARM* XIV 54.
[726] LAPO 18, p. 64, n°928 = *ARM* XIV 77 et p. 66, n°929 = *ARM* XIV 78.
[727] Joannès, 2001c, p. 687-688 et LAPO 18, p. 250.
[728] LAPO 18, p. 66, n°929 = *ARM* XIV 78.
[729] LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17 +.
[730] Lafont (S.), 1997a.
[731] Bonneterre, 1998, p. 559.
[732] LAPO 18, p. 242, n°1067 = *ARM* III 73.
[733] LAPO 18, p. 254, n°1080 = *ARM* XIII 108.

impliquant une exposition du cadavre, sont prononcés pour dissuader les autres de faire de même et ainsi, rétablir l’ordre.

B. Être sujet du royaume

En tant qu'habitant du royaume de Mari, les particuliers sont astreints à des obligations qui sont de trois ordres : le devoir militaire, le devoir civil et les impôts. Ces obligations font donc partie intégrante de la vie des individus.

1. Les conséquences de la guerre

a) En tant que soldat

Les particuliers peuvent participer à la guerre en tant que soldats. Dans sa thèse[734], P. Abrahami distingue trois types de soldats : les individus astreints au service militaire au nom de l'*ilkum* et qui forment la troupe régulière, les mercenaires et les autres individus renforçant occasionnellement l'armée permanente[735]. La participation à la guerre est une contrainte qui est contrebalancée par des paiements divers.

Les soldats sont des individus libres. En effet, dans *ARM* II 94, il est question de deux hommes qui sont soupçonnés d'être des esclaves. L'une des causes de l'esclavage qui sont mentionnées est le fait que puisse peser sur eux « une accusation du palais »[736]. Cela signifie qu'un manquement aux devoirs envers le roi et son royaume peut aboutir à la mise en esclavage. Or, si cela implique de devenir esclave, cela signifie que ces devoirs sont dus par des individus libres. Le service militaire étant l'une de ces obligations, il est donc effectué par des hommes libres. De plus, un Mariote s'étonne de l'enrôlement d'esclaves dans l'armée babylonienne : cela est donc inhabituel. D'ailleurs, ces esclaves sont préalablement affranchis, ce qui insiste sur la nécessité d'être libre pour être soldat[737]. Enfin, les soldats

---

[734] Abrahami, 1997.
[735] Abrahami, 1997, chap. I.
[736] LAPO 18, p. 197, n°1023 = *ARM* II 94.
[737] *ARM* XXVI/2, p. 164, n°363.

mentionnés sont toujours des hommes : les femmes sont donc exclues des activités militaires.

Le soldat régulier fait partie de la troupe ou exerce la fonction de garde. Pour la première fonction, il est *pihrum*. Pour la seconde, il est garde personnel (*šut-sag*, garde « de la porte du palais ») ou garde territorial (garde-*bazahâtum* ; garde-*sagbû*)[738]. Le recrutement se fait en fonction de l'âge et la force physique comme l'indique *ARM* III 19 : les « malades » et les « vieux » sont exclus de l'expédition militaire[739]. Ce critère de recrutement s'explique logiquement par les moindres performances militaires de ces deux catégories de la population. La fortune est également déterminante. D'une part, elle affecte le poste attribué au soldat : les « fils de bonne famille » et les « jeunes gens pauvres » sont affectés dans des « sections » distinctes. D'autre part, elle influe sur la prise en charge du matériel militaire : les premiers se procurent ce dont ils ont besoin sur « le patrimoine paternel » tandis que les seconds sont équipés par « le Palais »[740]. Ce qui détermine l'obligation du service militaire du soldat régulier est la notion d'*ilkum* qui est un service obligatoire à rendre pour le Palais en échange d'un champ alimentaire[741]. Cela signifie, qu'en échange de la jouissance d'un champ appartenant au Palais[742], l'individu s'engage à servir dans les rangs de l'armée.

Le mercenaire n'est pas tenu à de telles obligations. C'est la rémunération en rations alimentaires qui le pousse à servir dans l'armée. Le mercenaire peut être recruté en tant que « supplétif ». Il fait partie d'une bande plus ou moins autonome et peut avoir un poste relativement stable : il peut être considéré comme « mobilisable », c'est-à-dire qu'il n'est

---

[738] Pour les différentes fonctions du soldat régulier, voir plus en détail Abrahami, 1997, chap. I, p. 3-21.
[739] LAPO 17, p. 181, n°563 = *ARM* III 19.
[740] LAPO 17, p. 346, n°645 = *ARM* II 1.
[741] Abrahami, 1997, chap. I, p. 2.
[742] Les champs alimentaires sont étudiés plus haut, p. 87-88.

pas licencié lorsqu'il est sans activité militaire. Les supplétifs ont surtout un rôle de garde[743]. Les Bédouins sont également largement recrutés comme mercenaires pour l'armée mariote. D'autres mercenaires peuvent être engagés en tant que membres d'un groupe ethnique : Elamites, Suhéen, Gutéens, etc[744].

Enfin, l'autre type de soldat est celui qui incorpore l'armée par devoir, en tant que sujet du royaume. Les habitants du royaume sont appelés ponctuellement pour quelques missions ou lors des grandes menaces extérieures. Ils sont souvent désignés dans les textes comme « les habitants du pays »[745] ou les « habitants » d'une ville[746]. Certains sont considérés comme « réservistes », d'autres comme « individuels », c'est-à-dire qu'ils complètent les sections là où il y en a besoin, sans que soit prise en compte leur origine géographique. Lorsque la menace est grande, le champ des appelés s'élargit jusqu'à s'appliquer aux « vieux » et aux « enfants », bien que leur rôle ne soit pas d'aller au combat mais de garder les places fortes[747]. Hormis l'expédition militaire à proprement parler, la population réquisitionnée peut aussi garder des villes ou un territoire[748].

La participation aux opérations militaires est une contrainte vécue par les particuliers. Le premier point qui démontre cette contrainte est la pratique du recensement. Il s'agit d'établir la liste des individus mobilisables par zone géographique. Toutes les personnes recensées ne sont pas appelées pour l'armée, mais elles sont identifiées comme disponibles. Ces recensements ont souvent lieu après les opérations militaires afin de mettre à jour les listes en enlevant les morts, les déserteurs et les vieux et en ajoutant le nom des

[743] Pour les supplétifs, voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 45-49.
[744] Pour les Bédouins et les groupes ethniques mercenaires, voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 49-52.
[745] Par exemple, *ARM* XXVII, p. 69, n°23.
[746] Par exemple, LAPO 17, p. 659, n°841 = *ARM* III 30.
[747] LAPO 17, p. 441, n°698 = *ARM* XIV 70.
[748] Pour le devoir militaire de la population du royaume, voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 54-62.

jeunes, aptes au combat[749]. Tout le monde doit se soumettre au recensement comme l'indique *ARM* I 82 : Yasmah-Addu recense le « Pays de Mari » sans faire aucune « concession »[750]. La contrainte au recensement est explicitée par la volonté des individus d'y échapper. *ARM* XIII 108 illustre la fuite de ces « rebelles » : lors de la conscription, dont il est fait mention, au moins « 3 » individus ont tenté d'y échapper. Le fait qu'il y ait des fuyards « trouble profondément le district », ce qui laisse penser que d'autres personnes pourraient profiter d'une autorité mise à mal en désertant également[751]. *ARM* XIV 61 est une liste de personnes s'étant cachées « avant le recensement ». Afin qu'elles se manifestent, le gouverneur de Saggarâtum les a menacées : « il mourra sans possibilité de recours »[752]. Se soumettre au recensement est donc une obligation, sinon les fuyards encourent une grave sanction. Après le recensement, les particuliers sont tout autant contraints de partir en guerre une fois convoqués : les autorités sont chargées de désigner les individus participant aux expéditions à partir de la liste des recensés. Ceux-ci sont également menacés s'ils ne répondent pas à l'appel[753]. Une fois partis, les soldats doivent rester participer aux opérations et les déserteurs sont poursuivis et sanctionnés pour que les autres aient « peur » de les imiter[754]. Il semble que la désertion soit redoutée par les autorités, ce qui suppose que c'est une pratique courante.

Ces fuites peuvent s'expliquer par le danger que les soldats encourent à la guerre. Ils peuvent être blessés, tués ou faits prisonniers. Ainsi, un fonctionnaire rapporte la mort au combat d'un chef local[755]. Parfois, des soldats échappent de justesse à la mort[756]. Les soldats

---

[749] Pour le recensement, voir Abrahami, 1997, chap. III, p. 8-13.
[750] LAPO 17, p. 344, n°643 = *ARM* I 82.
[751] LAPO 18, p. 254, n°1080 = *ARM* XIII 108.
[752] LAPO 17, p. 349, n°647 = *ARM* XIV 61.
[753] LAPO 17, p. 176, n°559 = *ARM* II 48.
[754] LAPO 17, p. 189, n°569 = *ARM* VI 35.
[755] LAPO 17, p. 29, n°456 = A.3552.

peuvent aussi être capturés. C'est ainsi, au cours d'un interrogatoire de prisonniers, que la mort du chef local est apprise[757]. L'armée est aussi le nid de « maladies »[758]. Une autre explication de la désertion tient au fait que partir en expédition peut nuire aux activités quotidiennes des individus. En effet, ils doivent, pour cela, quitter leur foyer et cesser leur travail. Une lettre très intéressante montre le souci qu'ont les autorités à rassurer les soldats quant au devenir de leur maison pendant leur absence[759]. Il est fait mention d'un édit proclamé aux particuliers avant le départ en expédition. Dans un premier temps, il est précisé que celle-ci « ne vas pas durer longtemps », seulement « dix jours ». Puis, les autorités promettent qu'aucun « administrateur » ou « huissier » n'exercera de contraintes, c'est-à-dire de corvées ou d'assignations judiciaires, envers les maisons durant l'absence des hommes partis au combat. Le moment venu, Yasîm-Sûmû, un administrateur responsable du domaine royal[760], demande au gouverneur de Saggarâtum, Yaqqim-Addu, de réquisitionner les bœufs des particuliers. Yaqqim-Addu n'ose pas aller à l'encontre du précédent édit et, devant l'insistance de son collègue, décide de demander au roi ce qu'il doit faire. Nous voyons que le gouverneur ne veut pas mécontenter la population qui avait l'assurance de ne pas être soumise aux corvées. Pour pallier à ce problème, les opérations militaires sont souvent en concordance avec le calendrier agricole[761]. De plus, les soldats peuvent être démobilisés afin de retourner chez eux. Il existe un système de roulement au sein de l'armée régulière qui permet un partage des activités militaires et agricoles. Les démobilisés restent

---

756 LAPO 17, p. 372, n°655 = *ARM* I 111.
757 LAPO 17, p. 29, n°456 = A.3552, note f).
758 LAPO 17, p. 200, n°577 = *ARM* II 118.
759 LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
760 Yasîm-Sûmû porte le titre de *šandabakkum* de Zimrî-Lîm (Villard, 2001, p. 37).
761 Abrahami, 1997, chap. III, p. 87-88.

cependant à disposition du royaume : des cautions sont demandées pour qu'ils ne désertent pas en cas de remobilisation[762].

Les soldats bénéficient de contreparties à leur participation guerrière. Certains reçoivent une forme de salaire : les soldats de l'armée régulière et les mercenaires. Les premiers sont payés grâce à une tenure, la même qui implique l'obligation du service militaire. Le champ alimentaire attribué n'est pas la propriété du soldat mais celle du Palais[763]. Néanmoins, le soldat en tire les fruits de sa mise en culture : c'est sa compensation pour le service militaire. *ARM* XXVII 107 explique bien que les soldats des « troupes régulières » et les « gardes » « détiennent chacun 5 arpents de terre alors qu'ils accomplissent un service pénible pour le Palais »[764]. Les tenures semblent être réparties équitablement. La superficie de la tenure, et donc ce que les soldats en retirent, est sujette à des modifications[765] : les autorités ajustent l'attribution des terres selon le nombre de bénéficiaires et le domaine disponible. Selon l'interprétation que P. Abrahami donne du texte A.2342[766], la tenure d'un soldat peut être cédée à un autre individu si celui-ci remplace le premier pour le service militaire. Il est également possible qu'une tenure soit attribuée à deux soldats qui doivent effectuer leur *ilkum* à tour de rôle. Ainsi, le Palais restreint l'attribution de ses terres[767]. Les mercenaires, pour la plupart, ne reçoivent pas de champs alimentaires[768]. Leur salaire constitue en rations alimentaires[769]. On leur donne du grain, mais aussi de l'huile et de la laine. Un texte mentionne le volume de ces rations : « 100 l. » d'orge par personne semble être faible puisque les mercenaires les refusent et font pression

---

[762] Pour le caractère intermittent du service militaire, voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 32-41.
[763] Voir plus haut, p. 87-88.
[764] *ARM* XXVII, p. 185, n°107.
[765] LAPO 17, p. 561, n°771 = *ARM* I 104.
[766] LAPO 18, p. 224, n°1053 = A.2342 ; réédité dans Abrahami, 1997, chap. I, p. 29-30.
[767] Abrahami, 1997, chap. I, p. 29-32.
[768] A l'exception des « Elamites » : LAPO 18, p. 224, n°1053 = A.2342 et voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 53.
[769] Pour la solde des mercenaires, voir Abrahami, 1997, chap. I, p. 53-54.

pour en obtenir plus[770]. Il n'est pas indiqué pour combien de temps est accordée cette ration : une semaine, un mois, une mission ?

Une autre forme de contrepartie consiste en la main mise sur un butin de guerre. Ce butin est composé de prisonniers[771], d'animaux[772] et divers autres choses comme du métal[773]. Le butin doit en effet consister en ressources transportables. Le Palais retient une partie du butin : quelques prisonniers faits lors de la prise de « la ville de Zibbat » sont la « part » du roi et deviennent ses « esclaves ». Le reste se partage entre des fonctionnaires, des « chefs de sections » et des « soldats ». Celui à qui est donnée une part du butin en devient véritablement le propriétaire. En effet, « 6 esclaves appartenant à des soldats » sont attribués, dans un second temps, à un fonctionnaire. Celui-ci les rend à « leurs maîtres » : le fonctionnaire précise ainsi que ces soldats sont les seuls propriétaires des esclaves[774]. Le partage du butin est contrôlé pour ne léser personne. Il est ainsi interdit de « dépouiller le soldat »[775].

La dernière forme de contreparties est la distribution de rations répondant aux besoins des soldats lors de leurs missions[776]. Il faut avant tout répondre aux besoins nutritionnels des individus. On les fournit en céréales sous forme de grain, de farine[777] ou de pain[778]. Les rations d'un soldat s'élèvent à 40 l. de grain par mois[779]. On leur donne

[770] LAPO 17, p. 542, n°754 = A.2804.
[771] LAPO 17, p. 78, n°492 = *ARM* I 43.
[772] Aux côtés de l'armée se trouve du bétail. Celui-ci pourrait provenir d'un butin (Abrahami, 1997, chap. III, p. 64).
[773] LAPO 17, p. 37, n°462 = *ARM* V 72.
[774] LAPO 17, p. 31, n°457 = *ARM* II 13.
[775] LAPO 17, p. 31, n°457 = *ARM* II 13.
[776] Il ne s'agit pas des rations données en salaire (voir plus haut, p. 149-150).
[777] LAPO 17, p. 138, n°539 = *ARM* IV 81.
[778] LAPO 17, p. 401, n°672 = *ARM* I 60.
[779] Abrahami, 1997, chap. III, p. 63 et Birot, 1973, p. 4.

également de la viande : des soldats reçoivent des « moutons à manger »[780]. Ensuite, ils ont de quoi s'abreuver : bière[781] et vin. L'eau doit être fournie par la nature[782]. Quand la nourriture est donnée de manière brute, les soldats doivent prendre le temps de la transformer : une meule est mentionnée dans *ARM* XXVI 331 qui pourrait servir à moudre le grain[783] et les soldats se déplacent avec un *isimmânu* qui sert à faire de la bière[784]. Ils reçoivent également des rations d'huile. Elle sert pour l'alimentation, pour l'hygiène et pour ses vertus médicales. Sur une tablette de compte, il est spécifié qu'un soldat bédouin reçoit 0,33 l. d'huile[785]. Enfin, on procure des « habits » aux soldats[786] qui feraient peut-être partie d'un uniforme[787]. Les rations ne peuvent parfois pas être données en nature et le Palais compense par un versement en argent appelé *qiršum*. Les soldats l'utilisent pour acheter les provisions nécessaires[788].

b) En tant qu'habitant du royaume

La guerre a des conséquences sur les individus qui la subissent en tant qu'habitants du royaume et non en tant que soldats. Les biens des particuliers peuvent être réquisitionnés pour les besoins de l'armée. De plus, les habitants font face aux destructions provoquées par la guerre. Enfin, ils doivent cohabiter avec une nouvelle population : les réfugiés et les déportés.

Pour répondre aux besoins de l'armée, celle-ci se fournit sur les ressources des particuliers. En ce qui concerne la nourriture, le grain des particuliers peut être

[780] *ARM* XXVI/2, p. 103, n°331 (extrait publié dans Abrahami, 1997, chap. III, p. 63-64).
[781] LAPO 17, p. 138, n°539 = *ARM* IV 81.
[782] Abrahami, 1997, chap. III, p. 64-65.
[783] *ARM* XXVI/2, p. 103, n°331 (évoqué dans Abrahami, 1997, chap. III, p. 62, note 282)).
[784] *ARM* XXVI/1, p. 290, n°126 et note d).
[785] Pour les rations d'huile, voir Abrahami, 1997, chap. III, p. 59-61.
[786] *ARM* XXVI/1, p. 290, n°126.
[787] Abrahami, 1997, chap. III, p. 65-66.
[788] Abrahami, 1997, chap. III, p. 70-72.

réquisitionné : l'armée y a recours « s'il n'y a pas de grain disponible »[789]. En ce qui concerne les déplacements, l'armée peut avoir recours aux ânes : les ânes « de bât » sont employés « avec l'armée ». Cette dernière a parfois besoin de plus d'ânes et les autorités en recherchent « à l'intérieur du pays ». Nous pouvons supposer qu'elles cherchent à réquisitionner les ânes des particuliers en prenant en compte l'exemption de réquisitions dont certains bénéficient. C'est le cas des « réservistes », une catégorie de particuliers renforçant occasionnellement l'armée régulière, que l'on ne veut pas priver des services de leur âne[790]. Mais, puisque l'idée semble suggérée, cela signifie qu'il est possible que l'armée réquisitionne également les animaux des individus qui participent ou non à la guerre.

Les personnes et leurs biens peuvent être touchés par la guerre se déroulant chez eux. Les particuliers peuvent être faits prisonniers, tués ou blessés. Un mari est venu trouver Yasmah-Addu pour réclamer la libération de sa femme enlevée lors d'une guerre : le roi de Karkemiš a reçu la demande du mari, que Yasmah-Addu a transférée, et réclame plus de précisions afin de la retrouver[791]. De plus, lors d'une menace extérieure, les populations des campagnes se réfugient dans les villes fortifiées[792]. Cela montre bien la volonté de mettre en sécurité les habitants du royaume et donc, cela met en lumière les dangers potentiels qu'ils encourent. Les biens des particuliers peuvent subir les destructions et les pillages de l'ennemi. *ARM* V 36 illustre les risques des particuliers : ils peuvent être « pillés », les animaux doivent être mis en sécurité dans « la steppe »[793] et les « champs » peuvent être

[789] LAPO 17, p. 399, n°669 = *ARM* V 52.
[790] LAPO 16, p. 371, n°236 = *ARM* V 70.
[791] LAPO 18, p. 202, n°1029 = *ARM* V 8.
[792] Par exemple, LAPO 16, p. 297, n°162 = *ARM* II 88 et *ARM* XXVI/1, p. 371, n°189.
[793] Un autre texte est plus explicite sur ce point : LAPO 17, p. 106, n°510 = *ARM* V 37.

brûlés[794]. Les raids ennemis sont donc redoutés par la population : ils servent à dévaster les territoires et à faire du butin[795].

En conséquence des guerres, il y a des mouvements de la population. Tout d'abord, des personnes se déplacent dans une autre région pour se réfugier. *ARM* IV 63 mentionne des « fugitifs ». Les deux princes du royaume de Haute-Mésopotamie, Yasmah-Addu et Išme-Dagan, doivent les prendre en charge en les sélectionnant selon leurs besoins[796]. Nous voyons ici l'une des façons d'accueillir les populations réfugiées : elles incorporent probablement les services palatiaux. Parfois, on tente d'empêcher l'arrivée de ces nouvelles populations : Išme-Dagan conseille à son frère d'empêcher « l'exode » d'une population qui se dirige dans « [sa] direction »[797]. Cette stratégie laisse supposer que l'intégration des réfugiés n'est pas évidente. En effet, il faut leur trouver une « place »[798], que ce soit dans les services palatiaux ou dans les communautés accueillantes.

Les populations vaincues qui sont déportées causent plus de problèmes. Ainsi, certains pensent que « le pays prendra peur » si la population vaincue de Râpiqum est déplacée « à l'intérieur du royaume »[799]. En effet, les déportés semblent être enclins au pillage : Samsî-Addu craint pour « le grain de la ville » accueillant les prisonniers[800]. Les populations déplacées peuvent, elles aussi, être intégrées dans un nouveau lieu. Dans *ARM* IV 86, nous apprenons que Yasmah-Addu manque d'effectifs militaires. Son père lui propose d'engager les personnes déportées, soit comme des mercenaires en leur procurant des « rations de grain, d'huile et d'habits », soit comme des soldats devant l'*ilkum* en leur

---

794 LAPO 17, p. 86, n°495 = *ARM* V 36.
795 Sur les raids, voir Abrahami, 1997, chap. V, p. 30-38.
796 LAPO 18, p. 206, n°1034 = *ARM* IV 63.
797 LAPO 17, p. 85, n°494 = *ARM* IV 38.
798 LAPO 18, p. 206, n°1034 = *ARM* IV 63.
799 *ARM* XXVI/1, p. 171, n°37.
800 LAPO 17, p. 315, n°624 = *ARM* I 33.

donnant des « champs ». C'est un moyen de les attacher à leur nouvelle vie puisqu'ils auront de quoi subvenir à leurs besoins : les rebellions pourront être évitées, sinon ils risqueraient de perdre « leurs champs et leurs maisons »[801]. La population d'accueil est donc confrontée à l'installation d'une population qui lui est étrangère, voire ennemie.

2. Être réquisitionné pour les corvées

Nous allons maintenant qualifier l'impact des corvées sur la vie des particuliers. Nous pouvons nous demander qui peut être appelé aux corvées, quelles conséquences néfastes cela entraîne et si les corvéables touchent une compensation pour leur travail.

L'armée et la population en général sont concernées par les corvées. Les soldats devant l'*ilkum* sont utilisés pour les travaux agricoles et diverses autres tâches non militaires demandées par les autorités. Ce sont, en effet, une main-d'œuvre importante qui doit le service au Palais. Les gardes « de la porte du palais » sont ainsi rassemblés « pour le travail sur le jardin »[802]. Une autre troupe de « 40 personnes » est chargée de « briser » une pierre qui bouche le canal[803]. *ARM* XXVII 102 mentionne « les troupes régulières » et les « supplétifs » comme main-d'œuvre pour les moissons des champs du Palais, aux côtés des « réservistes », des « isolés » et des « *muškênu* »[804]. Il y a donc un recrutement plus large que les seules personnes liées à l'*ilkum*.

En effet, tout comme la population peut être appelée pour renforcer les rangs de l'armée régulière[805], elle peut aussi être appelée pour différentes corvées. Le texte précédemment cité montre l'appel aux habitants pour la moisson. Un autre texte précise

---

801 LAPO 17, p. 562, n°772 = *ARM* IV 86.
802 LAPO 17, p. 654, n°837 = *ARM* VI 13.
803 LAPO 17, p. 596, n°794 = *ARM* VI 5.
804 *ARM* XXVII, p. 177, n°102.
805 Voir plus haut, p. 146.

qu'ils font également le battage et le transport du grain[806]. De plus, le gouverneur de Qaṭṭunân « rassemble [son] district » pour faire « tondre les moutons du Palais »[807]. La population contribue également aux travaux sur le réseau d'irrigation : les « habitants de Terqa » sont réunis pour restaurer un canal[808]. Qui sont, plus précisément, les individus concernés ? *ARM* III 3 précise que ce sont des « hommes » qui sont affectés aux différentes corvées, mais il s'agit des corvéables issus de la « troupe », ce qui explique un effectif uniquement masculin[809]. Pour stopper une invasion de criquets, un gouverneur fait appel « aux femmes et aux enfants des deux sexes », mais la précision de ces catégories de la population démontre un cas exceptionnel[810]. Cela est attesté par *ARM* XIV 48 : aux travaux agricoles sont assignés les « femmes », les « artisans », les « forgerons », les « tapissiers » et les « tisserands »[811]. La question de l'efficacité de toutes ces personnes est posée dans le texte, ce qui laisse supposer un recours inhabituel à ces populations. Néanmoins, nous pouvons y voir un rappel au fait que les premiers concernés par ces corvées sont les soldats de l'armée régulière dont les femmes sont exclues ainsi que les autres personnes se consacrant à une profession spécialisée et qui n'auraient donc pas besoin, à priori, de champs mis à leur disposition par le Palais (ce qui impliquerait l'*ilkum*). Quand les autorités font appel à toute la population pour les corvées, ils utilisent les termes *ṣehrum ṣehertum,* traduits par « petites gens de sexe mâle ou femelle »[812], ce qui démontre le recours aux femmes. Toute la population est mobilisable pour les corvées : hommes, femmes, enfants, soldats, artisans.

---

[806] *ARM* XXVII, p. 94, n°37.
[807] *ARM* XXVII, p. 94, n°37.
[808] LAPO 17, p. 667, n°849 = *ARM* XIII 123.
[809] LAPO 17, p. 601, n°798 = *ARM* III 3.
[810] *ARM* XXVII, p. 82, n°28.
[811] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[812] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48, note d), p. 198, n°575 = *ARM* II 67 et p. 582, n°784 = *ARM* XIII 117 +. Le « t » de *ṣehertum* marque la féminité de ce mot.

Participer aux corvées entraîne indubitablement une baisse des activités privées. En effet, pour accomplir leurs tâches à bien, les corvéables consacrent une partie de leur temps aux besoins du Palais. Les corvées peuvent durer plusieurs jours : 1[813], 8[814], « 10 »[815] jours. Parfois, elles s'effectuent durant la nuit[816]. Elles requièrent aussi un déplacement, ce qui allonge l'absence des corvéables de leur maison. Par exemple, des habitants de Terqa sont envoyés à Saggarâtum[817] pour « 10 jours » afin de « consolider [la] muraille »[818]. Il faut donc tenir compte, en plus du temps consacré à la tâche, le temps du trajet aller-retour et supposer qu'ils sont logés à Saggarâtum : ces corvéables sont donc absents de chez eux pendant au moins 10 jours complets. L'accaparement des corvées explique la crainte que les particuliers y soient assignés : dans une lettre, un fonctionnaire relate les problèmes auxquels il fait face au sujet de la main-d'œuvre insuffisante pour des travaux agricoles. Les particuliers s'en inquiètent puisqu'ils pourraient être contraints de remplacer le personnel manquant[819]. Les corvées sont donc un poids pour les habitants[820]. Ils disposent de moins de temps pour leur propre moisson ou toute autre activité quotidienne : nous avons déjà vu le refus d'éleveurs de faire le voyage jusqu'au roi, à cause de leurs troupeaux, par peur de les laisser « sans soins »[821].

Une autre conséquence des corvées est la réquisition des biens des particuliers. Pour lutter contre une invasion d'insectes, les « moutons » appartenant « aux habitants » du

---

[813] *ARM* XXVI/1, p. 310, n°146.
[814] LAPO 17, p. 587, n°787 = *ARM* III 4.
[815] LAPO 16, p. 300, n°165 = *ARM* XIV 24.
[816] *ARM* XXVII, p. 177, n°102.
[817] Yaqqim-Addu est le gouverneur de Saggarâtum (Lion, 2001b, p. 179-181).
[818] LAPO 16, p. 300, n°165 = *ARM* XIV 24.
[819] LAPO 17, p. 542, n°754 = A.2804.
[820] « La charge est devenue trop lourde » (*ARM* XXVII, p. 94, n°37).
[821] LAPO 18, p. 144, n°995 = *ARM* XIV 26.

district de Qaṭṭunân sont réquisitionnés[822]. De plus, pour le transport du grain, les autorités utilisent « les chariots des *muškênu* ». Cette réquisition est d'autant plus problématique qu'ils doivent parcourir « de longues distances »[823] : les maisons des particuliers se retrouvent donc sans moyen de transport pendant un certain moment. *ARM* XIV 48 aborde la question des réquisitions différemment : un fonctionnaire suggère la saisie des « bœufs de particuliers » pour le battage du grain du Palais. Or, le roi avait proclamé qu'aucun « administrateur » ou « huissier » ne ferait « d'assignations » à l'encontre des familles de soldats partis en « expédition ». Pour les besoins des corvées, le gouverneur n'a donc pas « osé réquisitionner » les bœufs des particuliers[824]. Les contraintes exercées ordinairement sur les particuliers, lors des corvées, peuvent donc être atténuées voire négociées : cette promesse royale a permis de rassurer la population lors du départ à la guerre et donc, de s'assurer de sa coopération.

Enfin, l'existence de compensations pour les corvéables devrait s'aligner sur le même modèle que celles pour l'armée. En effet, c'est principalement la troupe régulière qui est assignée aux corvées et elle reçoit déjà des champs à mettre en culture ou d'autres compensations nommées ci-dessus[825]. Pour le reste de la population, elle devrait bénéficier du même fonctionnement pour le devoir civil que lors du devoir militaire : elle ne reçoit pas de paiement. Les textes ne mentionnent pas de rations pour les corvéables : ce sont les membres du personnel des domaines royaux qui en perçoivent, mais ce ne sont pas des individus libres et ils ne font pas partie du cadre de notre étude[826]. Néanmoins, il faudrait supposer que, lorsque les corvées nécessitent un éloignement du domicile pendant plusieurs

[822] *ARM* XXVII, p. 82, n°28.
[823] *ARM* XXVII, p. 94, n°37.
[824] LAPO 17, p. 357, n°651 = *ARM* XIV 48.
[825] Voir plus haut, p. 149-150.
[826] Pour le statut du personnel agricole, voir Van Koppen, 2001, p.473-477.

jours, l'Etat prend en charge leur logement et leur alimentation comme il le fait pour l'armée[827]. Le fait que les particuliers ne soient pas rémunérés pour les corvées illustre le devoir que cela représente : la population effectue le travail demandé parce qu'elle y est obligée et non parce qu'elle pense en retirer un bénéfice direct.

3. Payer des impôts

Les particuliers ont également l'obligation de payer des impôts. Nous tenterons de préciser quels sont les différents impôts auxquels sont soumis les particuliers.

Ce sont les termes *bêl bilâtim* que les assyriologues traduisent par « contribuables ». Nous les retrouvons dans les documents comptables d'argent[828]. Une lettre les mentionne également : l'administration palatiale fait fabriquer « 75 lances » grâce aux « 10 mines d'argent » « pris sur l'argent des contribuables »[829]. L'argent donné par ces *bêl bilâtim* est le *biltum*. F. Van Koppen considère que ce sont les Hauts fonctionnaires qui doivent le *biltum* et que celui-ci est surtout vu comme un cadeau : le *biltum* serait donc hors du champ de notre étude qui concerne les particuliers[830]. Mais, J.-F. Kupper y voit des « percepteurs »[831] : ils pourraient être des fonctionnaires récoltant l'impôt des particuliers. Dans *A concise dictionary of Akkadian*, « *biltum* » peut être traduit par « *rental payment on field, flock, equipment, etc.* »[832]. Ainsi nous pourrions y voir la distribution d'une partie de la production au propriétaire, qui n'est pas le producteur. *ARM* XXVI 265 précise que le *biltum* est donné par des « cultivateurs »[833]. Il pourrait alors s'agir du paiement d'un loyer en échange du droit

---

827 Voir plus haut, p. 150-151.
828 Par exemple, *ARM* XXIV, n°270 (l. 6) et M.12018 (l. 6) dans *ARM* XXXII, p.342-343.
829 LAPO 16, p. 252, n°115 = *ARM* XIII 15.
830 Van Koppen, 2001, p. 466.
831 Kupper, 1982b, p. 164.
832 Black, George et Postgate, 2000, p. 44.
833 *ARM* XXVI/1, p. 566, n°265.

d'exploiter les terres du Palais[834]. F. Van Koppen interprète plutôt ce passage sur le *biltum* comme une ressource « produite par les cultivateurs travaillant directement pour l'institution »[835]. L'analyse de D. Charpin sur le *biltum* en Babylonie donne du poids à celle de son collègue : le domaine royal est constitué d'une « réserve » mise en culture par des « entrepreneurs […] chargés de verser chaque année une redevance (*biltum*) »[836]. A Mari, cette « réserve » est exploitée soit directement, par le biais des fonctionnaires, soit indirectement. C'est la première proposition que retient F. Van Koppen pour son interprétation du *biltum*. Celui-ci serait alors la production agricole, récoltée par des cultivateurs mais gérée par un administrateur royal, qui revient de droit au Palais ; c'est pourquoi les *bêl bilâtim* seraient des fonctionnaires. Le *biltum* ne constituerait donc pas un impôt pour les particuliers.

Il existe un impôt payé en grain. Dans une lettre, le gouverneur de Terqa informe le roi qu'il est en train de rassembler « le grain perçu comme taxe » dans son district[837]. Ici, c'est le mot akkadien *šibšum* qui est utilisé pour signifier le mot « taxe ». Il s'agit donc du mot officiel pour désigner l'impôt en grain qui est de nombreuses fois mentionné dans les textes de Mari[838]. Ce document nous montre également que le *šibšum* est vu en opposition au « grain du Palais »[839] : il ne concerne donc pas le grain récolté sur les terres du Palais, mais bien un autre type de grain, c'est pourquoi nous pouvons le décrire comme un impôt. Ce grain est prélevé par les prud'hommes, des fonctionnaires[840], puis transporté par l'armée. Les soldats ont pour ordre de garder le grain « chez eux-mêmes » en attendant qu'il puisse

---

[834] Pour ce type d'exploitation, voir plus haut, p. 88-89.
[835] « The barley produced by farmers working directly for the institution » (Van Koppen, 2001, p. 464).
[836] Charpin, 1987, p. 114.
[837] LAPO 18, p. 121, n°976 = *ARM* III 17.
[838] Par exemple, *ARM* XXVI/1, p. 566, n°265.
[839] LAPO 18, p. 121, n°976 = *ARM* III 17.
[840] A.2157 dans Ziegler, 2011, p. 26-32.

être transporté « d'un seul coup ». Le texte précise bien que le grain « se trouve chez eux »[841] : il faut comprendre que ce grain est la propriété initiale des soldats, puisqu'issu de leur récolte, mais que, n'étant pas exemptés comme l'indique le document, ils doivent le faire parvenir là où les autorités le demandent. Il s'agit bien d'un impôt.

A l'heure actuelle, il n'est pas possible de déterminer quel est le montant de cet impôt. Est-ce un montant fixe ? Est-ce un pourcentage des récoltes ? Varie-t-il selon les années, selon la récolte ou selon les besoins du Palais ? Nous pouvons seulement supposer qu'il est récolté après la moisson selon toute logique. Nous disposons aussi d'un élément au sujet des « prud'hommes » qui sont envoyés « pour mesurer les champs des particuliers »[842]. S'agissant de champs privés, la mesure ne signifie pas, ici, de mesurer la superficie des champs dans le but de les attribuer à des individus[843]. Il faut donc l'interpréter autrement. Il est peut-être question de mesurer la superficie des champs pour calculer la part de récolte qui doit servir à payer l'impôt ou bien, d'une manière plus générale, cela signifierait qu'il faille déterminer le rendement des champs et, en fonction de celui-ci, fixer l'impôt. Cela expliquerait le déplacement d'un fonctionnaire : l'impôt ne serait pas fixé arbitrairement mais selon la situation réelle de l'agriculture du royaume.

La variabilité de l'impôt s'applique aussi aux personnes imposables. En effet, dans l'un des textes mentionnés précédemment, il est question de « campagnes » « exemptées » et d'autres qui ne le sont pas[844]. L'exemption de certaines régions a été décidée par Yasmah-Addu : c'est donc un choix politique. Néanmoins, celui-ci semble difficile à cerner, d'autant plus que le texte est lacunaire pour ce passage. Un autre texte, faisant part de ces

[841] LAPO 17, p. 560, n°770 = *ARM* IV 62.
[842] Extrait publié dans Durand, 1990b, p. 138 : « D'autre part j'ai envoyé des prud'hommes pour mesurer les champs des particuliers. Ils n'ont pas fini encore de faire leurs mesures ».
[843] Cette méthode est utilisée pour les champs-*ilkum*, voir plus haut, p. 149.
[844] LAPO 17, p. 560, n°770 = *ARM* IV 62.

exemptions, est plus facilement interprétable. Il s'agit d'une lettre dont l'auteur est inconnu et qui destinée à Yasmah-Addu. Hammânum, le gouverneur de la région du Suhûm, annonce, dans plusieurs villes, que les palais du royaume sont en « manque » de blé. Pour résoudre ce problème, les « particuliers » doivent aider à combler le déficit. L'auteur de la lettre y fait une objection puisque « le grain n'est pas abondant » et propose alors de taxer « 2 » ou « trois » individus qu'il aura sélectionnés afin d'épargner les particuliers. Hammânum refuse. L'auteur propose une autre solution, celle de prendre « le grain du Dieu Yabliya », sous réserve d' « oracles » « favorables », mais le gouverneur continue de refuser. La fin de la lettre est abîmée mais il semble que l'auteur demande l'avis de Yasmah-Addu sur cette histoire[845]. Ici, nous voyons que l'imposition peut être négociée dans le but de mettre « un terme aux plaintes des particuliers ». Dans un premier temps, ce sont ces derniers qui sont concernés par la taxe sur le grain, mais, dans un deuxième temps, nous apprenons qu'il est possible pour quelques individus de payer à la place de la population. Il doit s'agir de riches propriétaires, dont le grain est « abondant ». Les raisons du refus de gouverneur ne nous sont pas connues. Dans un dernier temps, nous apprenons que la taxe peut être payée par un « dieu » : il doit probablement s'agir du trésor d'un temple dont on peut se servir si le dieu donne son accord à travers des « oracles ». Les personnes imposables peuvent donc variées et ce, pour le même type d'impôt : parfois cette variation s'effectue au niveau des régions, parfois au niveau du statut des personnes. Ainsi, l'impôt est parfois soumis à une négociation au même titre que l'assignation aux corvées[846].

[845] *ARM* XXVI/1, p. 319, n°154-bis.
[846] Voir plus haut, p. 157.

Enfin, les produits commerciaux qui circulent dans le royaume de Mari sont soumis à la taxe *miksum*[847]. Il ne s'agit pas de taxer les produits achetés par les particuliers pour satisfaire leurs besoins mais bien les produits d'un commerce interne et international. Cela concerne tout type de marchandises qui circulent par voie d'eau ou par voie terrestre. Les archéologues ont découvert plusieurs tablettes illustrant ce dossier : il s'agit de billets écrits par Numušda-Nahrârî, fonctionnaire de Terqa, et adressés à Iddiyatum, le chef des marchands de Mari[848]. L'auteur informe la capitale, pour chaque bateau en transit à Terqa, que le *miksum* est acquitté. Cela concerne le grain[849], l'huile[850], le vin[851], les meules de pierre[852], le bitume[853], les animaux[854] et probablement divers métaux et pierres. La taxe peut être payée en argent[855] ou en nature[856], voire les deux ensemble[857]. Ces billets nous renseignent sur le prix des produits puisqu'il est parfois indiqué combien en sont donnés pour payer la taxe. Celle-ci s'élève souvent à 6 sicles d'argent. J.-M. Durand pensait que les jarres d'huile étaient taxées à 1 sicle chacune et qu'un cargo d'huile standard pouvait alors transporter 6 jarres[858]. Or, cela semble être une faible quantité pour en faire commerce[859] et cette interprétation signifie qu'une jarre d'huile vaudrait plus d'1 sicle, pour que le marchand rentre dans ses frais. Il faudrait plutôt considérer que, lorsque Numušda-Nahrârî mentionne « 6 jarres » « embarquées » et donc « 6 sicles d'argent » perçus[860], cela signifierait que la taxe s'élève à 6 jarres mais que celle-ci est payée en nature. Le *miksum* est

847 Pour un résumé de ce qu'est le *miksum*, voir Michel, 1996, p. 407-408.
848 LAPO 18, p. 25-39 et Durand, 1983b.
849 LAPO 18, p. 35, n°893 = *ARM* XIII 72.
850 LAPO 18, p. 38, n°903 = *ARM* XIII 81.
851 LAPO 18, p. 27, n°865 = *ARM* XIII 85.
852 LAPO 18, p. 29, n°870 = *ARM* XIII 90.
853 LAPO 18, p. 31, n°876 = *ARM* XIII 96.
854 A.229, dans Durand, 1990a, p. 81.
855 LAPO 18, p. 38, n°903 = *ARM* XIII 81.
856 LAPO 18, p. 33, n°883 = *ARM* XIII 63.
857 LAPO 18, p. 35, n°893 = *ARM* XIII 72.
858 Durand, 1983b, p. 153.
859 Par exemple, un cargo peut transporter « 600 jarres de vin » (LAPO 18, p. 31, n°877 = *ARM* XIII 99).
860 LAPO 18, p. 38, n°903 = *ARM* XIII 81.

de 10 à 20 % de la marchandise[861]. Ainsi, sur une cargaison de 56 meules, 6 meules sont perçues, ce qui représente environ 10,71 % du total[862]. De plus, la lettre mentionnant le *miksum* sur les moutons précise qu'il s'élève à un mouton sur dix[863].

[861] Michel, 1996, p. 408.
[862] LAPO 18, p. 29, n°870 = *ARM* XIII 90.
[863] A.229, dans Durand, 1990a, p. 81.

C. Participer à la vie politique

Bien que les particuliers puissent être soumis aux décisions de l'Etat, ils disposent néanmoins d'un droit de réponse.

1. Des particuliers décisionnaires

Des individus, identifiés par leur appartenance à certains groupes sociaux, tiennent une place politique au sein de leur communauté : il s'agit des notables et, des Anciens et des scheichs, plus précisément.

Les notables sont désignés par les termes *qaqqadum* ou *rêštum* qui renvoient à une notion de tête, de sommet[864]. Ce sont donc des personnes qui sont à la tête de leur communauté. Ainsi, lors d'un procès concernant la propriété d'un champ, ce sont les « 37 notables » de la ville où se situe ce champ qui indiquent le véritable propriétaire par le moyen d'un serment[865]. Ces individus sont donc particulièrement liés à ce qui se déroule dans leur ville et ils représentent cette dernière. Les notables peuvent également avoir un lien privilégié avec le pouvoir royal. Lorsque Šamaš-tillasu, un fonctionnaire de Terqa, est affecté ailleurs, le roi doit choisir « un homme sûr » pour le remplacer. Il doit le choisir parmi les « notabilités du pays »[866]. Cela signifie que le pouvoir central a une connaissance suffisante des notables pour qu'il puisse juger de leur confiance et que ceux-ci peuvent accéder à des charges de fonctionnaires. Ils peuvent donc disposer d'un rôle politique, au sein même de l'administration.

---

[864] Black, George et Postgate, 2000, p. 284 et p. 302.
[865] *ARM* VIII, p. 127, n°85 ; réédité dans Charpin, 1997, p. 343-345.
[866] LAPO 16, p. 159, n°42 = *ARM* I 9.

Les Anciens, dont le nom est dérivé du mot akkadien signifiant « témoin », jouent un rôle politique[867]. Ils font partie des notables. Ces personnes représentent avant tout une ville puisqu'elles sont désignées comme les « Anciens de la ville »[868]. Au sujet d'une rumeur portant préjudice au royaume, un gouverneur s'adresse aux Anciens de la ville de Samânum, probablement le lieu d'origine de « l'affaire », pour menacer les responsables[869]. Ils sont donc des intermédiaires entre les autorités royales et les habitants de leur ville. Ils sont la voix, si ce n'est les décisionnaires, de certaines règles établies au sein de leur communauté : les Anciens de Tuttul déclarent qu'aucune troupe de plus de 50 soldats ne peut entrer dans la ville[870]. Les particuliers doivent également avoir foi en leur jugement et doivent respecter leur autorité puisque les Anciens participent aussi au respect de la justice. En effet, lors d'une affaire dont nous ignorons les détails, les Anciens siègent et des informations sont « exposées devant eux »[871]. De plus, le rôle politique important tenu par ces notables est explicité dans le texte *ARM* XXVI 206 : une prophétie est tenue devant les Anciens. Ce fait doit être pris en considération par le roi, à qui est transmis le discours prophétique, puisque l'auteur de la lettre précise que ce n'est pas un « secret » car les Anciens ont entendu la prophétie[872]. Il faut comprendre que la prophétie a une problématique politique puisque le roi en est tenu au courant. Le prophète, porte-parole des dieux, informe le roi de leurs décisions : si « les biens sacrés » ne sont pas rendus, « il va y avoir du dévorement », c'est-à-dire une épidémie. Le prophète demande donc au roi d'agir pour le bien du royaume. Le fait que la prophétie ait été entendue par les Anciens et que cela puisse inquiéter le roi montre l'influence que ceux-ci peuvent avoir dans les décisions royales. Nous pouvons imaginer que

[867] Talon, 1982, p. 57, note 13).
[868] LAPO 18, p. 228, n°1055 = *ARM* XIV 55.
[869] LAPO 18, p. 242, n°1067 = *ARM* III 73.
[870] LAPO 18, p. 228, n°1055 = *ARM* XIV 55.
[871] *ARM* XXVII, p. 122, n°60.
[872] *ARM* XXVI/1, p. 434, n°206.

le roi ne peut faire mine d'ignorer cette prophétie, et donc d'agir en conséquence, sous peine de subir les questionnements ou l'empressement des Anciens. L'opinion que ces notables peuvent avoir de la politique du roi est donc importante aux yeux de ce dernier.

Enfin, il existe une charge officielle au sein de l'administration du royaume tenue par des particuliers : la charge de scheich. Dans les textes de Mari, nous trouvons le terme *sugâgum* que les assyriologues traduisent par « scheich ». Les scheichs incarnent un pouvoir local, en parallèle du pouvoir royal incarné par les gouverneurs et ses assistants, l'intendant et le chef du cadastre. Le *sugâgum* est assisté d'un *laputtûm* que nous pouvons traduire par « lieutenant ». Ces deux personnages exercent leur autorité sur la population du royaume, les *muškênum*[873]. *ARM* XIV 46 documente le souhait d'un scheich de Dûr-Yahdun-Lîm de quitter sa charge[874] : si un scheich est ainsi libre de refuser son poste, cela signifie qu'il n'est pas fonctionnaire. La fonction de *sugâgum* est donc bien à différencier des autres fonctions sous l'autorité palatiale. Les scheichs ont pour rôle d'assurer une liaison entre l'Etat et ses sujets. Ils doivent transmettre les directives royales à la population et encadrer la mobilisation des particuliers lors des corvées et de la levée des armes. Inversement, ils sont chargés de transmettre les plaintes des individus qui sont sous leur autorité[875].

Les scheichs sont donc des maillons indispensables dans l'administration du royaume. Leur nomination montre le poids important donné à la population qui est représentée par eux. En effet, il est préférable qu'un scheich soit originaire de la communauté qu'il représente. Lorsque Zimrî-Lîm choisit Asqudum comme scheich d'Hišamta, l'un de ses serviteurs conteste l'installation d'un « citoyen d'Ekallâtum » « comme scheich de

[873] Lion, 2001b, p. 151.
[874] LAPO 16, p. 210, n°82 = *ARM* XIV 46.
[875] Talon, 1982, p. 61-66.

Hišamta »[876]. Cette histoire relève avant tout de la crainte de la trahison d'un ancien serviteur du royaume de Haute-Mésopotamie[877], mais la valeur accordée à l'origine du scheich reste présente. Elle se manifeste également dans le récit d'*ARM* I 119 : « les notables de Ya'il » veulent un scheich de « leur parenté »[878], c'est-à-dire, un individu qui ne leur est pas étranger. De plus, nous remarquons dans ce texte que la population fait part de ses souhaits en ce qui concerne la nomination d'un scheich. Elle peut aller plus loin en proposant elle-même des candidats pour le poste, comme le démontre *ARM* V 24 : des « gens de Tizrah » demande à ce que Ka'alî-Ilum.ma soit nommé « comme chef »[879].

Les scheichs sont issus d'une catégorie sociale privilégiée. *ARM* I 119 précise qu'il faut choisir un scheich parmi les familles de notables[880]. Un autre texte désigne les trois scheichs mentionnés, « Yaṣi-sârê, Yassi-Ilum et Mut-Râmê », comme des « Anciens »[881]. Il faut également tenir compte de la taxe-*sugâgûtum* que le scheich doit payer pour occuper ses fonctions[882]. Celle-ci est élevée : environ 6 mines d'argent[883]. L'accession à la fonction de scheich n'est donc pas aisée. Celle-ci semble restreinte à quelques privilégiés mais, nous ne disposons d'aucune information laissant supposer le caractère obligatoire de l'appartenance sociale.

Nous avons vu que les scheichs étaient choisis par et parmi la population, probablement dans les couches sociales supérieures, mais ils sont nommés par le roi. C'est le seul qui puisse déléguer le pouvoir et son absence lors de la nomination d'un scheich

[876] *ARM* XXVI/1, p. 81, n°5.
[877] Asqudum servait Samsî-Addu avant l'arrivée de Zimrî-Lîm à Mari (*ARM* XXVI, p. 72).
[878] LAPO 16, p. 209, n°81 = *ARM* I 119.
[879] LAPO 16, p. 208, n°80 = *ARM* V 24.
[880] LAPO 16, p. 209, n°81 = *ARM* I 119.
[881] LAPO 18, p. 511, n°1275 = *ARM* VII 311.
[882] Au sujet de cette taxe, voir Talon, 1979 et Kupper, 1982a, p. 51.
[883] Villard, 1994, p. 293. 6 mines d'argent est, en effet, une somme importante : dans un autre document, nous apprenons qu'un fonctionnaire sera ruiné s'il doit payer 5 mines d'argent (LAPO 17, p. 640, n°829 = *ARM* XIV 17).

entraîne des mesures exceptionnelles[884]. C'est grâce à son rôle d'intermédiaire que le scheich est choisi selon la volonté de la population et le pouvoir du souverain. D'un côté, le roi souhaite garder la mainmise sur les différentes localités et accepte la candidature d'un « homme de confiance »[885] et, de l'autre côté, la population doit respecter et avoir confiance en la personne qui les dirige[886]. Voilà pourquoi celle-ci doit être originaire de la localité qui sera sous son autorité et pourquoi elle peut être désignée par les gens qui y vivent.

2. Une opinion publique ?

Nous disposons de quelques textes témoignant de l'opinion de groupes de particuliers. Ces ensembles d'individus, que nous appellerons populations, peuvent émettre un avis sur certaines questions posées par les autorités. Dans de nombreuses lettres, des fonctionnaires mentionnent les paroles ou les agissements de la population, ce qui démontre la prise en compte par le pouvoir d'une opinion publique. Ainsi, lorsque le chef benjaminite, Hammî-Ištamar, demande au roi quel comportement adopté face à des individus dont le statut d'homme libre est contesté, il craint une « zizanie dans [son] district » si ces individus sont traités injustement[887]. Le gouverneur de Terqa mentionne également, dans l'une de ses lettres, les dispositions qu'il a prises afin d'éviter des « protestations »[888]. Ces opinions ne sont pas restreintes à quelques problématiques : elles

---

[884] Villard, 1994, p. 294-295.

[885] LAPO 16, p. 210, n°82 = *ARM* XIV 46. P. Talon suppose que les gouverneurs doivent juger de la qualité des candidats aux fonctions de scheich (Talon, 1979, p. 151).

[886] « Le rôle de *sugâgum* est délicat : pour pouvoir traiter avec les deux extrémités de l'échelle du pouvoir, il fallait qu'il soit intelligent et respecté, mais aussi qu'il jouisse de la confiance de ses concitoyens. » (Talon, 1982, p. 57).

[887] LAPO 18, p. 197, n°1023 = *ARM* II 94.

[888] LAPO 17, p. 582, n°784 = *ARM* XIII 117 +.

se manifestent dans les questions de justice, religieuses, d'économie et de sécurité. Aussi, elles s'expriment de différentes manières[889].

La population peut faire part de son opinion dans différents domaines. Comme nous l'avons vu précédemment, les particuliers souhaitent être traités de manière juste : un homme libre ne peut être considéré comme un esclave et traité comme tel, sans qu'il y ait une preuve de ses fautes[890]. La justice doit s'appliquer pour tous. Ainsi, les habitants de Ya'il ne manquent pas d'informer le gouverneur que leur scheich est en possession de l'argent d'un temple[891]. La propagation de cette rumeur pourrait avoir comme motif de rendre des biens à leur véritable propriétaire, mais aussi d'expliquer le drame qui s'est abattu sur la maison du scheich (la mort de tous ses fils) par la colère du dieu volé, voire d'apaiser cette colère en suggérant le retour de l'argent au temple concerné[892]. Les habitants expriment donc l'idée qu'ils se font des raisons de cette tragédie, le vol et la colère d'un dieu, et proposent une solution, la justice et l'apaisement du dieu.

La population se préoccupe donc aussi de ce qui touche aux divinités, à la religion. En effet, une autre lettre mentionne l'inquiétude que suscite l'absence des statues divines dans les villages[893]. Ces statues ont quitté leur temple pour les villes de Saggarâtum ou Dûr-Yahdun-Lîm, probablement à l'occasion de fêtes religieuses, et les scheichs du district de Saggarâtum réclament leur retour au gouverneur, afin qu'on puisse leur offrir « les sacrifices ». Nous pouvons supposer que les scheichs, selon leur rôle, parlent au nom de la population pour que celle-ci puisse faire ses sacrifices : sans cela, elle doit craindre la

---

[889] J.-R. Kupper avait déjà abordé cette question de l'opinion publique et de l'opposition qui pouvaient se manifester à travers les représentants de la population et les discours prophétiques (Kupper, 1964 ; Kupper, 1973).
[890] LAPO 18, p. 197, n°1023 = *ARM* II 94.
[891] *ARM* XXVI/1, p. 579, n°280.
[892] Le trésor (*asakkum*) d'un dieu est porteur d'une malédiction pour celui qui le vole (voir plus haut, p. 107).
[893] LAPO 18, p. 115, n°969 = *ARM* XIV 8.

réaction des dieux[894]. Les particuliers émettent donc une requête aux autorités concernant les directives religieuses, le roi étant le seul à pouvoir prendre ces décisions, puisque celles-ci pourraient porter à conséquence sur la population. Cette dernière n'émet donc pas d'avis sur la religion en général, mais sur ce qui peut l'affecter dans ce domaine.

En matière d'économie, la population peut aussi se manifester. Tout d'abord, une opinion publique peut prendre forme pour les questions de ressources collectives. Il en va ainsi de l'eau servant à irriguer les champs : le gouverneur de Terqa prévoit de laisser le district « en amont » se servir en eau de l'ancien canal, afin d'éviter tout mécontentement, puisque le district de Terqa sera dorénavant desservi par un nouveau canal[895]. Un autre texte mentionne la colère de la population face à la forte présence bédouine sur ses terres. Les nomades s'approvisionnent en sel et amoindrissent ainsi les ressources de la population locale qui en fait commerce[896]. Ensuite, une opinion publique peut se manifester dans le cadre de la levée d'impôts. Pour cette question, le texte *ARM* XXVI 154-bis est important. Les palais, à comprendre ici comme les institutions du royaume de la région de Yabliya, sont en « manque » de grain. Hammânum, le gouverneur de la région, propose que les particuliers participent au comblement du « déficit » des palais. L'auteur de la lettre fait alors remarquer que « le grain n'est pas abondant » et qu'il serait préférable de taxer « 2 » ou « trois » individus ayant la capacité de payer. Le gouverneur refuse. Pour mettre « un terme aux plaintes des particuliers », l'auteur propose de taxer le temple de Yabliya. Le gouverneur refuse une fois de plus en précisant que, si les gens de son district apprenaient cette proposition, ils « se frapperaient le nez »[897]. La conclusion de cette histoire nous est

---

[894] Voir les particuliers et les dieux, p. 31-35.
[895] LAPO 17, p. 582, n°784 = *ARM* XIII 117 +.
[896] LAPO 16, p. 367, n°235 = A.3344.
[897] *ARM* XXVI/1, p. 319, n°154-bis.

inconnue. Cependant, nous pouvons extraire de ce texte l'expression, par la population, de son avis concernant l'imposition de la « ville » : la taxe ne peut être perçue sur des particuliers aux faibles possessions de grain ni sur les biens d'une divinité. Une négociation a lieu entre les deux fonctionnaires mais ils peuvent se faire l'écho de la population : l'auteur de la lettre défend les particuliers tandis que le gouverneur défend les riches propriétaires, tout en prenant en compte l'opinion des particuliers qui seraient mécontents si les autorités touchaient au trésor du dieu. Les habitants veulent protéger à la fois leurs intérêts, mais aussi les biens sacrés. Nous connaissons notamment la peur que peut inspirer le sacrilège des trésors des dieux[898]. C'est pourquoi la seule solution envisageable, selon l'auteur, est de taxer les gros propriétaires. Enfin, la population donne également son avis sur les décisions royales aspirant à limiter les disettes. Quand une région du royaume est en manque de grain, les autorités en font livrer. Un tel cas est relaté en *ARM* II 81 : « livre tout le grain dont le district a besoin ». Néanmoins, « personne n'a […] voulu recevoir de grain ». Ici, la population n'accepte pas la solution proposée par les autorités puisqu'elle craint de devoir payer « un intérêt ». Elle préfère s'en remettre à l'achat de grain étranger, ce que le gouverneur trouve scandaleux, mais le district campe « sur ses positions ». Les particuliers affirment clairement leurs volontés et le gouverneur décide de s'y plier en faisant parvenir au roi les doléances de la population[899].

Les habitants du royaume se préoccupent d'un dernier point : la sécurisation de leur espace. Un prophète de Terqa vient trouver le gouverneur, lui enjoignant de restaurer la « Grand'Porte » pour éviter « un amoncellement de cadavres »[900]. Les prophètes ont un rôle

[898] Voir plus haut, p. 169.
[899] LAPO 16, p. 374, n°240 = *ARM* II 81.
[900] *ARM* XXVI/1, p. 450, n° 221-bis.

politique[901]. Comme J.-M. Durand le pense, il est aisé de déceler, dans cette histoire, l'expression des inquiétudes de la population sur l'état de l'enceinte de la ville[902]. Aussi, des habitants peuvent prendre des initiatives en période de guerre pour sécuriser le territoire. En effet, lorsqu'un représentant du pouvoir royal demande à des soldats de la ville de Yabliya d'occuper un village ennemi, ces derniers jugent préférable de le détruire. En réponse, le fonctionnaire n'écarte pas cette possibilité puisqu'il demande à ce qu'un présage soit pris afin d'établir la meilleure stratégie[903] : l'avis des particuliers sur cette situation est donc pris en compte.

D'un point de vue général, chaque manifestation d'opinion correspond à la défense des intérêts de la population. Cette dernière souhaite une justice sociale et économique et elle veut s'assurer de la protection divine et de celle de sa ville.

La population dispose de plusieurs moyens pour se faire entendre. Le royaume étant centralisé, l'information doit arriver aux oreilles du roi. De par la nature de nos sources, le mécontentement est souvent relayé par un gouverneur. Mais nous devons nous demander si c'est à lui que les particuliers se plaignent ou quels sont les intermédiaires. Dans *ARM* XXVI 280, l'auteur de la lettre est inconnu mais il est probable qu'il s'agisse d'un gouverneur puisqu'il a une ville sous son autorité[904]. Cet individu entend l'écho de l'opinion publique « tout autour de [lui] »[905] : il semble que ce soit une rumeur publique, circulant au sein de la localité. En *ARM* II 81, le gouverneur apprend sûrement le refus de la population de recevoir le grain par le biais des personnes à son service, mais il est également notifié qu'il s'est

[901] Durand, 2008, p. 482.
[902] *ARM* XXVI/1, p. 450, n° 221-bis, note b).
[903] *ARM* XXVI/1, p. 322, n°156.
[904] Cette interprétation est tirée de la formule « la ville va bien » et de l'analyse de J.-M. Durand dans *ARM* XXVI/1, p. 579, n°280, note a).
[905] *ARM* XXVI/1, p. 579, n°280.

« dressé » et s'est « écrié » pour manifester sa consternation au district[906]. Cela suppose que les gouverneurs disposent d'un moyen pour s'exprimer devant leur district. En effet, le gouverneur de Yabliya « a réuni les villes » et « leur a tenus [des] propos »[907]. Il pourrait donc exister un lieu public où autorités et population peuvent être réunies et où il serait possible que cette dernière émette un avis en réponse aux déclarations des premières. Nous connaissons aussi quelques cas où l'expression de l'opinion publique passe par des intermédiaires. Le scheich, de par son rôle, doit être privilégié. Dans l'affaire des statues divines en déplacement, ce sont les « scheichs du district » de Saggarâtum qui informent le gouverneur du problème que cela cause pour les sacrifices des particuliers[908]. Un cas plus surprenant est celui d'*ARM* XXVI 221-bis où la personne qui transmet l'avis de la population est un « extatique »[909]. Ainsi, si les particuliers craignent que leurs doléances ne soient pas entendues dans les lieux décisionnaires, ils disposent d'autres recours pour faire porter leur voix.

[906] LAPO 16, p. 374, n°240 = *ARM* II 81.
[907] *ARM* XXVI/1, p. 319, n°154-bis.
[908] LAPO 18, p. 115, n°969 = *ARM* XIV 8.
[909] *ARM* XXVI/1, p. 450, n° 221-bis ; voir plus haut, p. 171-172.

Conclusion

L'objectif de ce travail était de décrire la vie quotidienne des particuliers, selon différentes thématiques, au travers des sources, en majorité écrites, issues de l'administration du royaume. Il en est ressorti une masse d'informations exploitables, sans pour autant qu'elles soient exhaustives. Au cours de leurs recherches, des assyriologues ont analysé certains points de ce sujet, tels que le service militaire ou la religion au sein du royaume, mais il manquait une vision globale de cette question que ce travail a tenté de transcrire. Nous avons pu voir que les particuliers du royaume de Mari évoluent principalement au sein de deux systèmes qui structurent leur vie quotidienne.

Le premier est le groupe familial, constitué en premier lieu du couple, officialisé par le mariage, et des enfants mais qui peut aussi être élargi à d'autres membres. Ce groupe a à sa tête le chef de famille. Ce rôle est généralement tenu par un individu masculin : le père ou, à défaut, le fils. Mais les femmes ont elles aussi leur place au sein de la famille et ont parfois toute la responsabilité de celle-ci. De plus, la famille est unifiée par le souvenir porté aux ancêtres et par la croyance en ses dieux personnels.

L'entité familiale évolue au sein d'un foyer. Les particuliers vivent dans des maisons construites en briques d'argile et dans lesquelles sont entreposés leurs biens leur permettant de vivre. Ce qui constitue la « maison » des individus est plus large qu'un simple bâtiment. Cette notion désigne aussi tout ce que possède l'unité familiale et qui permet de la faire vivre. En effet, la maison est une unité de production. Les activités d'élevage et d'agriculture répondent aux besoins primaires de la maisonnée. Quasiment toute la famille participe à ces tâches et elle peut être aidée par des esclaves.

L'artisanat fait également partie de ses activités domestiques mais n'offre pas un produit directement exploitable par le foyer : c'est grâce à la vente qu'il en tire un bénéfice.

D’autres types d’activités professionnelles permettent d’apporter des ressources au foyer. Elles nécessitent parfois une certaine organisation pour une meilleure efficacité. Les particuliers obtiennent donc leurs ressources sur le marché économique du pays : ils vendent leur travail et achètent des produits. Ils peuvent également emprunter de l’argent ou des céréales. La situation de certaines familles peut devenir si précaire qu’il en résulte une mise en esclavage de certains de leurs membres, bien qu’elle ne soit pas définitive.

Les particuliers interagissent donc constamment sur ce marché, mais aussi ailleurs. Ils habitent le pays au sein de différentes communautés, villes ou villages : c’est leur second groupe d’appartenance. En effet, les particuliers sont des sujets du royaume. Ils doivent donc satisfaire aux obligations qui en découlent (armée, corvées, impôts), mais aussi respecter les règles qui leur permettent de vivre ensemble. Enfin, en tant que membres d’une communauté, ils sont capables d’émettre une opinion sur ce qui s’y déroule.

La vie au royaume de Mari n’est fondamentalement pas différente de la vie en Mésopotamie à l’époque amorrite. Comme ailleurs, il existe quelques traits spécifiques aux Mariotes, par exemple dans le vocabulaire de la parenté, mais les relations que le royaume entretient avec ses voisins, aux niveaux politique, économique et religieux, suppose une culture commune. Le fait que les assyriologues aient intitulé cette période « amorrite » n’est pas dû au hasard : les mouvements migratoires (d’ouest en est) des tribus amorrites ont entraîné une unification culturelle du territoire.

Lexique

Adaššum : ville basse et rempart extérieur.

Amtum : servante ou épouse secondaire.

Andurârum : restauration, retour à une situation antérieure.

Âne-*lagu* : âne destiné au transport de personnes.

Asakkum : « tabou » ; substance avalée lors d’un serment.

Aššatum : épouse principale.

Awîlum : individu libre, lié probablement à la sphère du pouvoir.

Babtum : quartier de la ville de Mari.

Bazahâtum : garde territorial (unité spécialisée de l’armée).

Bêl bilâtim : contribuables ou percepteurs.

Biblum : présent offert à la future épouse en plus de la *terhatum*.

Biltum : impôt ou redevance.

Bukannum : pilon.

Burubalum : ruine, site abandonné.

Dâdum : oncle maternel.

Daluwâtum : terre irriguée par un puits.

Champ-*damqum* : champ « naturellement irrigué »[910].

EDUBBA : « maison des tablettes », école.

Enûtum : équipement d'une maisonnée.

Eṭemmu : forme par laquelle les morts continuent d'exister.

Hâlum : oncle paternel.

Hidirtum : deuil commémoratif.

Huddušum : cortège de la mariée.

Ilkum : service à rendre au Palais (et par extension, la tenure attribuée en guise de rémunération du service).

Isimmânu : outil servant à la confection de bière.

Išrum : compensation financière ou ceinture où est accrochée une bourse pouvant contenir de l'argent.

Kaprum : bourgade campagnarde.

Kârum : quartier des marchands.

Kimtum rapaštum : famille étendue.

Kirhum : ville haute et rempart intérieur.

Kispum : culte des ancêtres.

Laputtûm : lieutenant du scheich.

---

[910] LAPO 17, p. 556, n°767 = *ARM* V 88, note f).

Merhûm : « chef de pâture » ; il incarne le pouvoir royal auprès des nomades.

Miksum : taxe commerciale.

Muškênum : individu libre, particulier.

Nadîtum : religieuse, femme consacrée à une divinité.

Naptanum : repas sacrificiel.

Nêbehum : compensation financière ou ceinture où est accrochée une bourse pouvant contenir de l'argent.

Nepârum : prison-atelier.

Nib'um : « ensemble des terres pouvant être inondées tout d'un coup, tout en étant théoriquement hors de portée de la zone d'irrigation normale »[911].

Nišûtum : groupe familial qui correspond à la famille des époux des sœurs ou des filles d'un individu X.

Pihrum : soldat de la troupe régulière.

Qaqqadum : notable.

Qaṭâpum : verbe « arracher », désignant le fait de cueillir des fruits ou la technique permettant de récolter la laine de mouton.

Qiršum : versement en argent effectué à un soldat pour qu'il se procure ses provisions pour une expédition.

Qîštum : bosquet, le plus souvent constitué de peupliers.

[911] Durand, 1990b, p. 129.

Rêštum : notable.

Sagbû : garde territorial (unité spécialisée de l'armée).

Salâtum : groupe familial qui correspond à la famille de l'épouse d'un individu X.

Salhum : « région dans la proximité immédiate de la ville où l'on procède aux cultures par arrosage »[912].

Sêkerum : contrôleur de l'irrigation.

Sîbûtû : Anciens.

Sipittum : deuil exprimé au moment même de la mort.

Sugâgum : scheich.

Sugâgûtum : charge de scheich et taxe qui lui est attribuée.

Ši'at bâbim : compagne de voyage.

Šibšum : taxe payée en grain.

Šipṭum : ordre proclamé oralement devant une assemblée de personnes, ayant la forme parfois d'une contrainte ou parfois d'un engagement.

Šut-sag : garde « de la porte du Palais » (unité spécialisée de l'armée).

Ṣehrum ṣehertum : petites gens de sexe mâle ou femelle.

Champ-*taptêtim* : champ nécessitant une autorisation pour pouvoir l'irriguer[913].

---

[912] Durand, 1990b, p. 128.
[913] LAPO 17, p. 556, n°767 = *ARM* V 88, note f).

Terhatum : contre-don offert par la famille du marié à la famille de la mariée.

Wardum : esclave.

Bibliographie

Liste des abréviations

ARM : *Archives Royales de Mari*, vol. I-XXXII, Paris, 1946-2012.

CAD : *The assyrian dictionary of the oriental institute of the university of Chicago*, Chicago, 1956-2010.

FM : *Florilegium Marianum*, vol. I-XII, Paris, 1992-2011.

JESHO : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 1-56, Leiden, 1957-2013.

LAPO : Littératures anciennes du Proche-Orient.

MARI : *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires*, vol. 1-8, Paris, 1982-1997.

NABU : *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, Rouen, 1987-2013.

RA : Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale, Paris, 1884-2012.

Sources[914]

I. Arkhipov, 2012 : *ARM XXXII. Le vocabulaire de la métallurgie et la nomenclature des objets en métal dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris III,* Paris.

M. Birot, 1973 : « Nouvelles découvertes épigraphiques au palais de Mari (salle 115) », *Syria*, n°50, fasc. 1-2, p. 1-11.

M. Birot, 1993 : *ARM XXVII. Correspondance des gouverneurs de Qaṭṭunân*, Paris.

J. Bottéro, 1992 : *L'Epopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris.

G. Boyer, 1957 : *ARM VIII. Textes juridiques*, Paris.

[914] Certaines éditions de sources sont également accompagnées de commentaires faits par l'éditeur, voire d'une étude complète.

G. Cardascia, 1969 : *Les lois assyriennes*, Paris.

D. Charpin, 1983 : « Relectures d'ARM VIII : compléments », *MARI*, vol. 2, p. 61-74.

D. Charpin, 1990a : « L'*andurârum* à Mari », *MARI*, vol. 6, Paris, p. 253-270.

D. Charpin, 1992 : « Les champions, la meule et le fleuve ou le rachat du terroir du Puzurrân au roi d'Ešnunna par le roi de Mair Yahdun-Lîm », dans J.-M. Durand (éd.), *FM I. Mélanges de M. Fleury. Mémoires de NABU 1*, Paris, p. 29-38.

D. Charpin, 1997 : « Sapîratum, ville du Suhûm », *MARI*, vol. 8, p. 341-366.

D. Charpin, 1998 : « Toponymie amorrite et toponymie biblique : la ville de Ṣîbat/Ṣobah », *RA*, n°92, p. 79-92.

D. Charpin, 2000 : « Lettres et procès paléo-babyloniens » dans F. Joannès (éd.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe-Ier millénaires avant J.-C.)*, Saint-Denis, p. 69-111.

D. Charpin, 2008a : « Archivage et classification : un récapitulatif de créances à Mari sous Zimrî-Lîm », dans R. Biggs, J. Myers et M. Roth (éd.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, Chicago, p. 1-13.

D. Charpin, 2010 : « Les formulaires des contrats de Mari à l'époque amorrite : entre tradition et innovation », dans S. Lafont, *Trois mille ans de formulaires juridiques ouest-sémitiques*, Paris, p. 13-42.

D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher et B. Lafont, 1988 : *ARM XXVI. Archives épistolaires de Mari I/2*, Paris.

J.-M. Durand, 1982 : « Relectures d'ARM VIII : collations », *MARI*, vol. 1, p. 91-135.

J.-M. Durand, 1983a : *ARM XXI. Textes administratifs des salles 134 et 160 du palais de Mari*, Paris.

J.-M. Durand, 1983b : « Relectures d'ARM XIII, II : la correspondance de Numušda-Nahrârî », *MARI*, vol. 2, p. 151-163.

J.-M. Durand (éd.), 1988 : *ARM XXVI. Archives épistolaires de Mari I/1*, Paris.

J.-M. Durand, 1990a : « La Cité-Etat d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI*, vol. 6, p. 39-92.

J.-M. Durand, 1994 : « Administrateurs de Qaṭṭunân » dans D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *FM II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU 3*, Paris, p. 83-114.

J.-M. Durand (éd.), 1997a, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Tome I, LAPO, vol. 16, Paris.

J.-M. Durand (éd.), 1998 : *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Tome II, LAPO, vol. 17, Paris.

J.-M. Durand (éd.), 2000 : *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Tome III, LAPO, vol. 18, Paris.

J.-M. Durand, 2001 : « Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote », dans W. Van Soldt (éd.), *Veenhof anniversary volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Leiden, p. 119-132.

J.-M. Durand, 2010a : « Des dieux, un ministre et un coquin », dans D. Shehata, F. Weiershäuser et K. Zand (éd.), *Von göttern und menschen. Beiträge zu literatur und geschichte des alten orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden-Boston, 2010, p. 63-72.

J.-M. Durand, 2010b : « Un centre benjaminite aux portes de Mari. Réflexions sur le caractère mixte de la population du royaume de Mari », dans S. Dönmez (éd.), *DUB.SAR É.DUB.BA.A Studies presented in honour of Veysel Donbaz*, Istanbul, p. 109-114.

J.-M. Durand et M. Guichard, 1997 : « Les rituels de Mari », dans D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *FM III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet. Mémoires de NABU 4*, Paris, p. 19-78.

A. Finet (éd.), 2004 : *Le Code de Hammurabi*, LAPO, vol. 6, Paris.

F. Joannès, 1992 : « La femme sous la paille » dans J.-M. Durand (éd.), *FM I. Mélanges de M. Fleury. Mémoires de NABU 1*, Paris, p. 81-92.

J. De Kuyper, 1987 : « Grundeigentum in Mari », dans B. Brentjes (éd.), *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. *Das Grundeigentum in Mesopotamien*, Berlin, p. 69-78.

S. Lafont, 1997a : « Un « cas royal » à l'époque de Mari », *RA*, n°91, p. 109-119.

S. Maul, 1994 : « Die korrespondenz des Iasîm-Sûmû. Ein nachtrag zu *ARMT* XIII 25-57 » dans D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *FM II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU 3*, Paris, p. 23-54.

C. Michel, 1994 : « Une maison sous scellés dans le *kârum* », dans D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *FM II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU 3*, Paris, p. 285-290.

J. Sasson, 1993 : « Mariage entre grandes familles », *NABU*, 1993/52.

N. Ziegler, 1994 : « Deux esclaves en fuite à Mari », dans D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *FM II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU 3*, Paris, p. 11-21.

N. Ziegler, 2011 : « Iddin-Dagan, un gestionnaire à Ṭâbatum », *RA*, n°105, p. 17-34.

Etudes

<u>Ouvrages généraux</u>

J. Black, A. George et N. Postgate (éd.), 2000 : *A concise dictionary of Akkadian*, Wiesbaden.

J. Black et A. Green, 1992 : *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia : an illustrated dictionnary*, Londres.

J. Bottéro, 1997 : *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, (1ère éd. 1987).

D. Charpin, 2001a : « Andurâru», dans Joannès, 2001a, p. 48-49.

D. Charpin, 2001b : « Ecole », dans Joannès, 2001a, p. 267-268.

D. Charpin, 2001c : « Edubba », dans Joannès, 2001a, p. 268.

D. Charpin, 2001d : « Prêtres, prêtresses », dans Joannès 2001a, p. 681-683.

D. Charpin et N. Ziegler, 2003 : *FM V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique. Mémoires de NABU 6,* Paris.

X. Faivre, 2001 : « Tablette », dans Joannès, 2001a, p. 829-831.

F. Joannès (éd.), 2001a : *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris.

F. Joannès, 2001b : « Esclaves », dans Joannès, 2001a, p. 306-310.

F. Joannès, 2001c : « Prisonnier », dans Joannès, 2001a, p. 686-688.

S. Lafont, 2001a : « Codes de lois », dans Joannès, 2001a, p. 190-192..

S. Lafont, 2001b : « Ordalie », dans Joannès, 2001a, p. 607.

B. Lion, 2001a : « Sésame », dans Joannès, 2001a, p. 778.

B. Lion et C. Michel, 2001a : « Céréales », dans Joannès, 2001a, p. 172-175.

B. Lion et C. Michel, 2001b : « Mariage », dans Joannès, 2001a, p. 503-507.

B. Lion et C. Michel, 2001c : « Ovins », dans Joannès, 2001a, p. 610-612.

C. Michel, 2001a : « Sorcellerie », dans Joannès, 2001a, p. 784-786.

C. Michel et J. Ritter, 2001 : « Poids et mesures », dans Joannès, 2001a, p. 663-665.

J. Ritter, 2001 : « Hépatoscopie », dans Joannès, 2001a, p. 379-381.

N, Ziegler, 2001 : « Harem », dans Joannès, 2001a, p. 366-367.

N. Ziegler et D. Charpin, 2001 : « Mari (rois) », dans Joannès, 2001a, p. 496-501.

Ouvrages spécialisés

P. Abrahami, 1991 : « L'organisation militaire à Mari », *Les Dossiers d'archéologie*, n°160, p. 36-41.

P. Abrahami, 1997 : « L'armée à mari », thèse doctorale, sous la direction de D. Charpin, non publiée mais disponible en ligne : http://univ-lyon2.academia.edu/AbrahamiPhilippe/Thesis-Chapters.

L. Battini (éd.), 2009 : *Dossiers d'archéologie. Maisons urbaines au Proche-Orient ancien*, n°332.

M. Bonechi, 1997 : « Les serments de femmes à Mari », dans S. Lafont, *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien, Méditerranées* n°10-11, p. 97-104.

D. Bonneterre, 1997 : « Surveiller, punir et se venger : la violence d'Etat à Mari », *MARI*, vol. 8, p. 537-561.

J. Bottéro, 2006 : *La plus vieille cuisine du monde*, Paris, (1ère éd. 2002).

G. Chambon, 2009 : *FM XI. Les archives du vin à Mari. Mémoires de NABU 12,* Paris.

D. Charpin, 1987 : « Le rôle économique du palais en Babylonie sous Hammurabi et ses successeurs», dans E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Strasbourg, p. 111-126

D. Charpin, 1990b : « Les divinités familiales des Babyloniens d'après les légendes de leur sceaux-cylindres », dans Ö. Tunca (éd.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, p. 59-78.

D. Charpin, 1991 : « Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari (XVIIème siècle av. J.-C.) », *Cahiers du centre G. Glotz*, n°2, p. 3-17.

D. Charpin, 2005 : « Les dieux prêteurs dans le Proche-Orient amorrite (C. 2000-1600 av. J.-C.) », *TOPOI*, n°12-13, p. 13-34.

D. Charpin, 2008b : *Lire et écrire à Babylone*, Paris.

J.-M. Durand, 1987 : « La population de Mari », *MARI*, vol. 5, p. 664-665.

J.-M. Durand, 1990b : « Problèmes d'eau et d'irrigation au Royaume de Mari : l'apport des textes anciens », dans B. Geyer (éd.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué. Approche pluridisciplinaire des modes de cultures avant la motorisation en Syrie. Actes du colloque de Damas : 27 juin-1er juillet 1987*, vol. 1, Paris, p. 101-142.

J.-M. Durand, 1997b : « Itûr-Mêr, dieu des serments », dans S. Lafont, *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien, Méditerranées* n°10-11, p. 57-69.

J.-M. Durand, 2002a : « La maîtrise de l'eau dans les régions centrales du Proche-Orient », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°57/3, p. 561-576.

J.-M. Durand, 2002b : « Assyriologie », *Annuaire du Collège de France 2001-2002 : résumé des cours et travaux,* Paris, p. 741-761.

J.-M. Durand, 2005 : « Assyriologie », *Annuaire du Collège de France 2003-2004 : résumé des cours et travaux*, Paris, p. 817-859.

J.-M. Durand, 2008 : « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux, Vol. 1 : Ebla, Mari*, Leuven, p. 161-716.

A. Finet, 1990 : « Les pratiques de l'irrigation au XVIIIe siècle avant notre ère en Mésopotamie d'après les textes de Mari et le code d'Hammurabi », dans B. Geyer (éd.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué. Approche pluridisciplinaire des modes de cultures avant la motorisation en Syrie. Actes du colloque de Damas : 27 juin-1er juillet 1987*, vol. 1, Paris, p. 143-154.

A. George, 2005 : « In search of the é.dub.ba.a : the ancient Mesopotamian school in literature and reality », dans Y. Sefati (éd.), *« An experienced scribe who neglects nothing ». Ancient Near Eastern studies in honor of Jacob Klein*, Bethesda, p. 127-137.

J.-J. Glassner, 1994 : « De Sumer à Babylone : familles pour gérer, familles pour régner », dans A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (éd.), *Histoire de la famille, Les mondes lointains*, Vol. 1, Paris, (1ère éd. 1986), p. 127-174.

V. Grandpierre, 2012 : *Sexe et amour de Sumer à Babylone*, Paris.

M. Jean-Marie, 1997 : « A propos de certaines offrandes funéraires à Mari », *MARI*, vol. 8, Paris, p. 693-705.

M. Jean-Marie (éd.), 1999 : *Mission archéologique de Mari. Tombes et nécropoles de Mari*, vol. 5, Beyrouth.

M. Jean-Marie, 2007 : « Les tombes du chantier F », dans J.-C. Margueron, O. Rouault et P. Lombard, *Akh Purattim*, vol. 1, Lyon, p. 28.

F. Joannès, 1984 : « Le travail des artisans », *Dossiers d'Histoire et d'Archéologie*, n°80, p. 54-57.

F. Joannès, 1996 : « La fonction sociale du banquet dans les premières civilisations », dans J.-L. Flandrin et M. Montanari (éd.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, p. 47-59.

S. Kramer, 1986 : *L'histoire commence à Sumer*, Paris, (1ère éd. 1957).

J.-R. Kupper, 1964 : « L'opinion publique à Mari », *RA*, n° 58, p. 79-82.

J.-R. Kupper, 1973 : « La voix de l'opposition à Mari », dans *La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, 19 et 20 mars 1973*, Bruxelles, p. 166-178.

J.-R. Kupper, 1982a : « Les pouvoirs locaux dans le royaume de Mari », dans A. Finet (éd.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, Bruxelles, 1982, p. 43-53.

J.-R. Kupper, 1982b : « L'usage de l'argent à Mari », dans G. Van Driel, T. Krispijn et M. Stol (éd.), *Zikir šumim. Assyriological studies presented to F.R. Kraus on the occasion of his 70th birthday,* Leiden, p. 163-172.

B. Lafont, 2009 : « Eau, pouvoir et société dans l'Orient ancien : approches théoriques, travaux de terrain et documentation écrite », dans M. Al-Dbiyat et M. Mouton (éd.), *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité*, Beyrouth, p. 11-23.

S. Lafont, 1997b : « Editorial » dans S. Lafont, *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien, Méditerranées* n°10-11, p. 13-21.

S. Lafont, 1998 : « Fief et féodalité dans le Proche-Orient ancien », dans E. Bouarnazet et J.-P. Poly (éd.), *Les féodalités*, Paris, p. 517-630.

S. Lafont, 2010 : « Travailler à la maison. Aspects de l'organisation du travail dans l'espace domestique », dans B. Menu (éd.), *L'organisation du travail en Egypte ancienne et en Mésopotamie. Colloque AIDEA, Nice, 4-5 octobre 2004*, Le Caire, p. 65-82.

B. Lion, 1997 : « Les enfants des familles déportées de Mésopotamie du nord à Mari en ZL'11 », *KTEMA*, vol. 22, p. 109-118.

B. Lion, 2001b : « Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l'époque de Zimrî-Lîm », dans J.-M. Durand et D. Charpin (éd.), *Amurru 2 : Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993),* Paris, p. 141-209.

B. Lion, 2004 : « Les adoptions d'hommes à Nuzi (XIVe s. av. J.-C.) », *Revue historique de droit français et étranger*, n°82, vol. 4, p. 537-576.

B. Lion, 2009 : « La mort, les mortes », dans X. Faivre, B. Lion et C. Michel (éd.), *Il y eut un esprit dans l'homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, p. 277-290.

B. Lion et C. Michel, 1997 : « Criquets et autres insectes à Mari », *MARI*, vol. 8, Paris, p. 707-724.

B. Lion et C. Michel, 2006 : « L'élevage des porcs en haute Mésopotamie, Syrie et Transtigrine au début du IIe millénaire », dans B. Lion et C. Michel, *De la domestication au tabou : le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, paris, p. 89-101.

J.-C. Margueron, 2004 : *Mari. Métropole de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. J.-C.*, Paris.

L. Marti, 2001 : « Une déclaration des Anciens de Qaṭṭunân », *NABU*, 2001/77.

C. Michel, 1996 : « Le commerce dans les textes de Mari », dans Jean-Marie Durand (éd.), *Amurru 1 : Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993),* Paris, p. 385-426.

C. Michel, 2001b : *Correspondance des marchands de Kanish au début du IIe millénaire avant J.-C.*, Paris.

L. Pearce, 2006 : « The scribes and scholars of ancient Mesopotamia », dans J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, vol. 4, Peabody, (1ère éd. New York, 1995), p. 2265-2278.

O. Rouault, 2000 : « Quelques remarques sur la société de Terqa », dans O. Rouault et M. Wäfler (éd.), *La Djéziré et l'Euphrate syriens de la protohistoire à la fin du IIe millénaire av. J.-C., Tendances dans l'interprétation historique des données nouvelles, Subartu VII*, Turnhout, p. 265-269.

O. Rouault, 2001 : « Terqa et sa région (6e-1er millénaires av. J.-C.). Recherches récentes », *Akkadica,* n°122, p. 1-26.

O. Rouault, 2005 : « Pratiques funéraires et identité culturelle : le cas de Terqa à la fin du Bronze ancien et au Bronze moyen », *KTEMA*, vol. 30, p. 55-60.

A. Spycket, 1981 : *Le statuaire du Proche-Orient ancien*, Leiden.

M. Stol, 2006 : « Private life in ancient Mesopotamia », dans J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, vol. 1, Peabody, (1ère éd. New York, 1995), p. 485-501.

E. Stone, 1991 : « Adoption in Old Babylonian Nippur », dans E. Stone et D. Owen (éd.), *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mesu-lissur*, Winona Lake, p. 1-33.

P. Talon, 1979 : « La taxe *sugâgûtum* à Mari », *RA*, n° 73, p. 143-151.

P. Talon, 1982 : « La *sugâgûtum* à Mari : un pouvoir local récupéré », dans A. Finet (éd.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, Bruxelles, 1982, p. 54-68.

M. Tanret, 2002 : *Per Aspera ad Astra. L'apprentissage du cunéiforme à Sippar-Amnânum pendant la période paléo-babylonienne tardive*, Gand.

K. Van der Toorn, 1996 : *Family religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the forms of religious life*, Leiden.

F. Van Koppen, 2001 : « The organization of institutional agriculture in Mari », *JESHO*, vol. 44, n°4, p. 451-504.

P. Villard, 1994 : « Nomination d'un scheich », *FM II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoire de NABU 3,* Paris, p. 291-297.

P. Villard, 2001 : « Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu », dans J.-M. Durand et D. Charpin (éd.), *Amurru 2 : Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993),* Paris, p. 9-140.

P. Villard, 2009 : « Les maisons mésopotamiennes vues par les scribes », dans Battini, p. 34-37.

E. Von Dassow, 2011 : « Freedom in ancient near eastern societies », dans K. Radner et E. Robson (éd.), *Handbook of cuneiforme culture*, Oxford, p. 205-224.

I. Weygand, 2006 : « Les déesses-bustes en terre cuite à Mari et à Terqa », dans P. Butterlin, M. Lebeau, J.-Y. Monchambert, J.-L. Montéro Fenollós et B. Muller (éd.), *Les espaces syro-mésopotamiens : dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien, volume d'hommage offert à J.-C. Margueron, Subartu XVII*, Turnhout, p. 439-449.

N. Ziegler, 1999 : *FM IV. Le harem de Zimrî-Lîm. Mémoires de NABU 5,* Paris.